

मराठीचा विकास : महाराष्ट्राचा विकास

राज्य मराठी विकास संस्थेद्वारे संगणकीकृत







नोंदणी क्रं. एफ.१६०९४(मुंबई)

महाराष्ट्र शासन

मराठी भाषा विभाग

राज्य मराठी विकास संस्था

एल्फिन्स्टन तांत्रिक विद्यालय, ३, महापालिका मार्ग,

धोबीतलाव, मुंबई – ४००००१ दूरध्वनी : (०२२) २२६३१३२५ / २२६५३९६६

संकेतस्थळ https://rmvs.marathi.gov.in इ-पत्ता rmvs_mumbai@yahoo.com

निवेदन

राज्य मराठी विकास संस्था, मुंबई ही महाराष्ट्र शासनाने स्थापन केलेली स्वायत्त संस्था आहे. मराठी भाषा विभागाच्या पत्राप्रमाणे (संदर्भ क्र. मसंस २०१६/प्र.क्र.११५/२०१६/भाषा-२, दि. ३ जानेवारी, २०१७) राज्य मराठी विकास संस्थेद्वारे '**महाराष्ट्रातील मराठी संशोधन मंडळ/ संस्थांना अर्थसाहाय्य योजना**' कार्यान्वित करण्यात आली असून या योजनेअंतर्गत महाराष्ट्रातील मराठी भाषा, साहित्य व संस्कृती वृद्धिंगत होण्यासाठी काम करणाऱ्या महाराष्ट्रातील मान्यताप्राप्त मंडळ/ संस्थांना अर्थसाहाय्य करण्यात येते.

सदर प्रकल्पांतर्गत प्राज्ञपाठशाळामंडळ, वाई यांना राज्य मराठी विकास संस्थेद्वारे नवभारत मासिकांचे ऑक्टोबर १९४७ ते सप्टेंबर २०१७ पर्यंतच्या अंकांचे संगणकीकरण करून ते सार्वजनिकरीत्या आणि विनामूल्य उपलब्ध करून देण्यासाठी अर्थसाहाय्य करण्यात आले होते. याअंतर्गत सदर अंकांचे संगणकीकरण करण्यात आले असून **प्राज्ञपाठशाळामंडळ, वाई यांनी हे अंक जतन केलेले असल्यामुळेच आपल्याला संगणकीय स्वरूपात उपलब्ध होत आहेत**.

या अंकांच्या पीडीएफ प्रती आपण विनामूल्य उतरवून घेऊ शकता. असे करताना खालील सूचना लक्षात घेऊन त्यांचे पालन करावे.

१. सदर ग्रंथांच्या पीडीएफ प्रती या वैयक्तिक वापरासाठी विनामूल्य उतरवून घेता येतील तसेच इतरांनाही विनामूल्य देता येतील. पण कोणत्याही कारणासाठी त्याचा व्यावसायिक वापर करता येणार नाही.
२. सदर ग्रंथांचे दुवे इतरांना देताना त्यासाठी कोणतीही रक्कम आकारता येणार नाही.
३. पीडीएफ प्रतींवर असलेली राज्य मराठी विकास संस्था, मुंबई व प्राज्ञपाठशाळामंडळ, वाई यांची मुद्रा आपणास काढता येणार नाही.
४. आपल्या अभ्यासासाठी, संशोधनासाठी या सामग्रीचा उपयोग करताना आपण योग्य तो श्रेयनिर्देश केला पाहिजे.

वरील अटींचा भंग झालेला आढळल्यास कायदेशीर कारवाई करण्यात येईल.

स्पष्टीकरण : सदर सामग्री ही केवळ ऐतिहासिक दस्तऐवज म्हणून उपलब्ध करण्यात आली असून या सामग्रीतून व्यक्त होणारी मते, विचारसरणी इ. त्या त्या लेखक, संपादक इ. कर्त्यांची आहे. त्यांपैकी कोणतेही मत, विचारसरणी इ. यांचा पुरस्कार महाराष्ट्र शासन, मराठी भाषा विभाग, राज्य मराठी विकास संस्था व प्राज्ञपाठशाळामंडळ, वाई यांपैकी कुणीही करत नसून त्या त्या मताचे वा विचारसरणीचे दायित्व उपरोक्त विभागांवर असणार नाही.

नवभारत

वर्ष ४० । अंक ७ । एप्रिल १९८७

अनुक्रमणिका





प्राज्ञपाठशाळा मंडळ, वाई संचालित मासिक

नवभारत

वर्ष ४० । अंक ७ । एप्रिल १९८७
किंमत ४ रुपये   वार्षिक वर्गणी ४५ रुपये
आजीव सदस्य वर्गणी–
व्यक्ती : रु. ३००/–   संस्था : रु. ५००/–

संपादकीय पत्रव्यवहार :
मे. पुं. रेगे,
संपादक, 'नवभारत' मासिक,
द्वारा : प्राज्ञपाठशाळा मंडळ,
वाई–४१२ ८०३ (जि. सातारा)

व्यवस्थापकीय पत्रव्यवहार :
श्री. ग. दीक्षित,
व्यवस्थापक, 'नवभारत' मासिक,
द्वारा : दी प्राज्ञ प्रेस, वाई–४१२ ८०३.
(जि. सातारा)

या नियतकालिकाच्या प्रकाशनार्थ महाराष्ट्र राज्य साहित्य संस्कृती मंडळाकडून अनुदान मिळाले.

अनुक्रमणिका

नवभारत

एप्रिल १९८७

अ नु क्र म

लेखक-परिचय

■ **अशोक नारायण ठाकूर** : मराठी विश्वकोशात भूविज्ञान, धातुविज्ञान, वातावरणविज्ञान इ. विषयांचे संपादक. वाई–४१२ ८०३. ■ **अशोक रानडे** : संगिताचार्य, साहाय्यक संचालक, नॅशनल सेंटर फॉर द परफॉमिंग आर्टस, मुंबई; ७ ज्ञानदेवी, साहित्य सहवास, वांद्रे (पूर्व), मुंबई–४०० ०५१. ■ **रा. ग. जाधव** : मराठी समीक्षक, मराठीचे माजी प्राध्यापक व विश्वकोशाच्या मानव्यविद्या कक्षेचे प्रभारी विभाग संपादक, वाई–४१२ ८०३. ■ **मे. पुं. रेगे** : संपादक, 'नवभारत' आणि 'न्यू क्वेस्ट'; वाई–४१२ ८०३. ■ **अरुंधती खंडकर** : एस. आय. इ. एस. कॉलेज, मुंबई येथे तत्त्वज्ञानाच्या प्राध्यापक; ३५ मीना लोचना सोसायटी, घाटकोपर, मुंबई–४०००७७. ■ **रा. ना. चव्हाण** : दलित-मित्र, सामाजिक कार्यकर्ते, सामाजिक चळवळींचे चिकित्सक अभ्यासक व लेखक; १३७८ रविवार पेठ, वाई–४१२ ८०३.

○ ○ ○

संपादकीय

श्रद्धा आणि श्रद्धा

कोणतेही विधान पुराव्याच्या आधारे सत्य किंवा असत्य ठरते. आपल्यासमोर असलेले विधान सत्य आहे हे ठरविणारा पुरावा उपलब्ध असेल तर ते विधान सत्य म्हणून स्वीकारणे योग्य ठरते; ते असत्य आहे हे ठरविणारा पुरावा उपलब्ध असेल तर ते असत्य म्हणून त्याचा अव्हेर करणे योग्य ठरते. ते सत्य आहे किंवा असत्य आहे असे निश्चित करणारा पुरेसा पुरावा उपलब्ध नसेल तर त्या विधानाची सत्यता अनिश्चित आहे असा निर्णय करणे योग्य असते. ह्या वृत्तीने जो सर्व विधानांकडे पाहतो तो बुद्धिप्रामाण्यवादी असतो. उलट कित्येक विधाने, ती सत्य किंवा असत्य ठरविणारा पुरावा उपलब्ध नसतानाही, सत्य म्हणून जो स्वीकारतो किंवा असत्य म्हणून त्यांचा अव्हेर करतो तो श्रद्धावादी असतो. असा माणूस काही विधाने श्रद्धेने सत्य म्हणून स्वीकारीत असतो किंवा श्रद्धेने असत्य म्हणून अव्हेरीत असतो.

विधान सत्य किंवा असत्य आहे हे कोणत्या पुराव्याच्या आधारे सिद्ध होते हे त्या विधानाच्या अर्थावरून निश्चित होते. विधानाचा अर्थ जर अस्पष्ट असेल, म्हणजे विधान काय प्रतिपादीत आहे हे जर अस्पष्ट असेल, तर कोणत्या पुराव्याच्या आधारे ते सत्य किंवा असत्य ठरेल हेही अस्पष्ट राहील. ' हिप्पोपोटॅमस ' ह्या शब्दाचा अर्थ जर मला माहीत नसेल तर ' हिप्पोपोटॅमस गवताची सुबक घरटी बांधतात ' हे विधान कोणत्या पुराव्याच्या आधारे सत्य किंवा असत्य ठरेल हेही मला समजणार नाही.

अनेकजण ईश्वर आहे असे मानतात. पण ' ईश्वर आहे ' ह्या विधानाचा अर्थ जर स्पष्ट नसेल तर हे विधान सत्य आहे की नाही हे कोणत्या पुराव्याच्या आधारे सत्य किंवा असत्य ठरेल हेही अस्पष्ट राहील. आणि म्हणून ते सत्य किंवा असत्य आहे हे ठरविताच येणार नाही. आता ' ईश्वर ' ही संकल्पना अस्पष्ट आहे यात शंका नाही. तिचा आशय स्पष्ट करण्यासाठी ' ईश्वर म्हणजे जगाचा निर्माता ' अशी व्याख्या करू. मग ' ईश्वर आहे ' ह्या विधानाचा अर्थ ' जगाचा निर्माता असा कुणीतरी आहे ' असा होईल.

पण ' जगाची निर्मिती ' ही संकल्पनाही अस्पष्ट आहे. ' वस्तू निर्माण करणे ' ही संकल्पना आपल्या परिचयाची आहे. कुंभार मडके बनवितो. ह्यासाठी तो माती घेतो व तिच्यावर वेगवेगळे संस्कार करून एक मडके घडवितो. पण ज्या मातीचे मडके तो घडवितो ती माती त्याने निर्माण केलेली नसते. ती अगोदरच असते. तिचा कच्ची सामग्री म्हणून वापर करून, तिला योग्य तो आकार देऊन, तो मडके बनवितो. आता कुंभार जसा मातीपासून मडके बनवितो तसा ईश्वर कोणत्यातरी कच्च्या सामग्रीपासून जग बनवितो का ? पण अशी अगोदरच अस्तित्वात असलेली कच्ची सामग्री असेल तर (ईश्वर सोडून) जगात जे जे आहे त्याचा ईश्वर निर्माता आहे असे म्हणता येणार नाही. उलट, ईश्वर जी जगाची निर्मिती करतो ती तो कच्च्या सामग्रीशिवाय करतो असे जर कुणाचे म्हणणे असेल तर ह्या विधानाचा अर्थ समजून घेण्यात अनेक अडचणी उभ्या राहतात.

एक तर, ' घडविणे ', ' निर्माण करणे ' ही जी आपल्या परिचयाची संकल्पना आहे ती ' कशा-पासूनतरी काहीतरी घडविणे ' ह्या स्वरूपाची आहे. काहीच नसताना काहीतरी निर्माण करणे ही आपल्या परिचयाची संकल्पना नव्हे. ' ईश्वर जगाचा निर्माता आहे ' ह्या विधानाचा आता काय आशय आहे ? ह्या आशय असा आहे की : एकेकाळी ईश्वर म्हणून काहीतरी होते, दुसरे काहीही नव्हते

अनुक्रमणिका

आणि नंतर जग अस्तित्वात आले आणि ते ईश्वराने अस्तित्वात आणले. हे संयुक्त विधान सत्य आहे की नाही हे कसे ठरविणार ? समजा, ज्याला आपण जग म्हणतो त्याच्याहून वेगळे असलेले असे काहीतरी–ईश्वर–एका काळी होते आणि त्या काळी (आणि कधीही पूर्वी) जग नव्हते हे तात्पुरते मान्य केले. आणि मग जग अस्तित्वात आले हेही मान्य केले. तरी ईश्वराने जग निर्माण केले हे कसे ठरते ? ह्याचा अर्थ तरी काय होतो ? एके काळी फक्त ईश्वर आहे आणि नंतर ईश्वरही आहे आणि जगही आहे अशी परिस्थिती आहे. पण ईश्वराने जग निर्माण केले असे कशावरून म्हणता येईल ? ईश्वर जसा आपोआप होता तसे जगही आपोआप अस्तित्वात आले असे कशावरून नाही ? आपल्याला असे काहीतरी मानावे लागेल की ईश्वराला (अमूक स्वरूपाचे) जग असावे अशी इच्छा झाली आणि (तसे) जग अस्तित्वात आले; म्हणून ईश्वर व जग यांच्यामध्ये निर्माता–निर्मिती हा संबंध आहे. पण ह्याने भागणार नाही. कारण ईश्वराला अमूक स्वरूपाचे जग असावे अशी इच्छा झाली आणि नंतर लगेच त्या स्वरूपाचे जग अस्तित्वात आले यावरून त्या इच्छेमुळे ते जग अस्तित्वात आले असे ठरत नाही. समोरच्या झाडाची फांदी मोडावी अशी इच्छा मला झाली आणि दुसऱ्या क्षणी ती मोडली म्हणून ती फांदी मोडली असे ठरत नाही. मला काही इच्छा असली आणि ती इच्छा साध्य करण्यासाठी मी कृती केली– उदा., कुऱ्हाडीचे घाव फांदीवर घातले– आणि ह्या कृतीचा पूर्वदृष्ट परिणाम म्हणून माझे इप्सित प्रत्यक्ष अस्तित्वात आले तर माझ्या इच्छेमुळे अमूक एक घडून आले असे म्हणता येईल. ईश्वर अशी कृती करतो काय ? 'अमूक माणसाला अमूक एक इच्छा आहे आणि तिला अनुसरून तो कृती करतो' ह्या विधानाचा अर्थ आपल्याला कळतो. 'पण ईश्वराला अमूक एक इच्छा होते', 'तो अमूक एक कृती करतो' ह्या विधानांचा अर्थ काय ? ईश्वर कृती कशी करतो ? की ईश्वराची इच्छा असेल तसे आपोआप घडते ? मग ईश्वराचे विचार आणि ईश्वराची इच्छा यांच्यात फरक काय ?

सारांश, 'ईश्वर विश्वाचा निर्माता आहे' ह्या विधानाचा अर्थच अस्पष्ट आहे आणि म्हणून हे विधान सत्य किंवा असत्य आहे हे कोणत्या पुराव्याने सिद्ध होते हेही अस्पष्ट आहे. हे विधान सत्य आहे असे जो म्हणत असेल त्याला आपण कशाला मान्यता देत आहोत ह्याचाच स्पष्ट बोध झालेला नसतो. असे असूनही अनेकजण हे विधान सत्य म्हणून स्वीकारतात. ते अर्थात श्रद्धाळू लोक असतात.

आपले सहा महिन्यांचे मूल कमालीचे बुद्धिमान आहे हे बहुसंख्य आई-बापांना संशयातीतपणे सत्य असल्याचे स्पष्ट असते. बुद्धिप्रामाण्यवादी जोडपी ह्या आईबापांत असत नाहीत. मूल किती बुद्धिमान आहे हे दाखवून देणारा पुरावा उपलब्ध होईपर्यंत ते ह्या विधानाच्या बाबतीत कोणत्याही निर्णयाला येणार नाहीत.

म्हणून बुद्धिप्रामाण्यवादी जेव्हा मंचावर एकत्र येतात तेव्हा त्यांच्या प्रतिष्ठित आणि तर्ककर्कश संगतीत, ईश्वराचे अस्तित्व स्वीकारणारा कुणीही श्रद्धाळू सामावू शकणार नाही हे उघड आहे.

पण सर्व श्रद्धाळू बुद्धिप्रामाण्यवादी मंडळींच्या मेळाव्यात सामावत नाहीत असे नाही.

मार्क्सवादी घ्या. मार्क्सवादी ऐतिहासिक भौतिकवाद स्वीकारतात. ह्याचा आशय असा : समाजाची धारणा व्हायची तर जीवनाला आवश्यक असलेल्या वस्तूंचे उत्पादन होत राहिले पाहिजे. हे उत्पादन ज्या भौतिक साधनांच्या आणि प्रक्रियांच्या साहाय्याने होते त्या म्हणजे उत्पादनशक्ती होत. आणि समाजातील व्यक्ती एकत्र येऊन उत्पादन करीत असताना त्यांच्यात जे परस्परसंबंध स्थापन झालेले असतात ते उत्पादनसंबंध होत. उदा., जमीन काही व्यक्तींच्या मालकीची असणे आणि इतर काहीजणांनी त्यांची कुळे म्हणून जमिनीवर श्रम करणे हे जे ह्या दोहोतील परस्परसंबंध आहेत ते उत्पादन-संबंध आहेत. कोणत्याही समाजातील असे जे समग्र उत्पादनसंबंध असतात त्यांची मिळून त्या समाजाची आर्थिक घडण बनलेली असते. ह्या खऱ्या अधिष्ठानावर त्या समाजाचे सामाजिक, राजकीय आणि बौद्धिक जीवन आधारलेले असते. समाजात प्रचलित असलेले कायदेविषयक, राजकीय,

अनुक्रमणिका

धार्मिक, सौंदर्यात्मक, तत्त्वज्ञानात्मक विचार– थोडक्यात विचारप्रणालीची (ideology) ही विविध रूपे ह्या भौतिक अधिष्ठानाकडून निर्धारित होत असतात.

आता सांख्य तत्त्वज्ञान घ्या. उत्तरवेदकाळापासून हे भारतात सर्वत्र फैलावले होते. हे तत्त्वज्ञानात्मक दर्शन आहे. तेव्हा ते निश्चितपणे विचारप्रणालीचे एक रूप आहे. भारतीय समाजाचे जे भौतिक अधिष्ठान असेल त्याच्याकडून सांख्य तत्त्वज्ञान निर्धारित झालेले असणार. आता ह्या भौतिक अधिष्ठानाचे स्वरूप काय होते ? उत्पादनसंबंध कोणत्या प्रकारचे होते ? ह्याविषयी फारशी माहिती कोणाला नाही. आणि ह्या उत्पादनसंबंधांकडून सांख्यदर्शन कसे काय निर्धारित होत होते ? हे कुणीही दाखवून दिलेले नाही. उत्पादनसंबंधांच्या कोणत्या वैशिष्टचांमुळे प्रकृती ही चार गुणांची नसून किंवा दोन गुणांची नसून तीन गुणांची बनली आहे असे मानणे भाग पडते ? आणि त्यांच्या कोणत्या वेगळचा वैशिष्टचांमुळे एकच पुरुष नसून, अनेक पुरुष आहेत असे मानण्यात येते ? आणखी कोणत्या इतर वैशिष्टचांमुळे पुरुष प्रकृतीहून भिन्न आहेत असे मानले जाते ? ज्या काळात सांख्यदर्शन प्रचलित होते त्याच काळात वैशेषिक दर्शनही प्रचलित होते. मग ज्या भौतिक अधिष्ठानातून सांख्यदर्शन जन्माला आले त्याच अधिष्ठानातून वैशेषिक दर्शनही उद्‌भवले असणार. एकाच अधिष्ठानाने दोन भिन्न दर्शने निर्धारित झालेली असल्यामुळे आपल्याला असे मानावे लागेल की ह्या दोन दर्शनांची जी समान वैशिष्टचे आहेत ती त्यांच्या समान अधिष्ठानाकडून निर्णित झाली आहेत आणि त्यांच्यातील जे भेद आहेत त्यांची कारणे वेगळी आहेत. मग ही समान वैशिष्टचे कोणती ? आणि जे भेद आहेत त्यांची वेगळी कारणे जर असतील तर ती कोणती ? विचारप्रणालीची जी रूपे आहेत त्यांचे निर्धारण समाजाच्या भौतिक अधिष्ठानाहून भिन्न अशा कोणत्यातरी घटकांकडून होते का ? असे असेल तर हे घटक कोणते ? भौतिक अधिष्ठान आणि हे भिन्न घटक यांचे संबंध काय असतात ? भारतात वेगवेगळचा कालखंडांत उत्पादनसंबंधांचे स्वरूप बदलत गेले की नाही ? गेले असल्यास, ह्या वेगवेगळचा स्वरूपाच्या उत्पादनसंबंधांमुळे सांख्यदर्शनात बदल होत गेले का ? कोणते बदल झाले ? भारताच्या भिन्न प्रदेशांत उत्पादनसंबंधांत काही भेद होते का ? ह्या भेदांना अनुसरून भिन्न प्रदेशांत स्वीकारण्यात आलेल्या सांख्यदर्शनात भेद होते का ? उदा., महाराष्ट्रातील सांख्यदर्शन आणि बंगालमधील सांख्यदर्शन यांच्यात भेद होते का ?

भारतात होते त्याच प्रकारचे उत्पादनसंबंध भारताशिवायच्या देशांत कधीकाळी होते का ? मग त्या समाजात सांख्यदर्शन निर्माण झाले का ? सांख्यदर्शनासारखे दर्शन निर्माण झाले का ? हे कोणते समाज, ही कोणती दर्शने आणि त्यांच्यात असलेली समान वैशिष्टचे कोणती ?

ह्या प्रश्नांच्या पूर्वीचा एक प्रश्न आहे. ‘ समाजाच्या भौतिक अधिष्ठानाकडून समाजातील विचारप्रणाली निर्धारित होते ’ हे विधान सृष्टीचा एक मूलभूत नियम व्यक्त करते असे मानायचे का ? हे विधान कोणत्या पुराव्यावर आधारले आहे ? किती समाजांतील आणि किती भिन्न प्रकारच्या समाजांतील किती भिन्न भौतिक अधिष्ठाने तपासली गेली आहेत आणि त्यांतील प्रत्येकाकडून त्या त्या समाजातील विचारप्रणाली निर्धारित झाली आहे असे दाखवून देण्यात आले आहे ? ह्या ‘ निर्धारणाचे’ स्वरूप तरी काय आहे ? जेव्हा आपण एखादा सामान्य नियम सत्य म्हणून स्वीकारतो तेव्हा प्रत्यक्ष पाहिलेले एक जरी उदाहरण त्याच्या विरुद्ध असले तर तो नियम धोक्यात आला आहे असे आपण मानतो. समाजाच्या भौतिक अधिष्ठानाकडून त्याची विचारप्रणाली निर्धारित होते हा नियम असा कधी धोक्यात आला आहे का ? असा संभव आहे का ? की हा बिनधोक नियम आहे ?

ह्या प्रश्नांची तपशीलवार उत्तरे कुणीही, कधीही, कुठेही दिलेली नाहीत; किंवा अशी उत्तरे द्यायला प्रारंभही केलेला नाही. पण मार्क्सवादी हा सिद्धांत स्वीकारतात. तो ते अर्थात श्रद्धेने स्वीकारतात. ‘ ईश्वर ’ ही संकल्पना गूढ आहे, ह्या गूढाची उकल करायची तत्त्ववेत्त्यांनी खूप खटपट केली

आहे. ह्या खटपटीनंतर ईश्वर ही श्रद्धेने स्वीकारायची गोष्ट आहे हे स्पष्ट होते. ऐतिहासिक भौतिकतावाद हे दुसरे एक गूढ आहे. त्याची उकल करायची जितकी खटपट करावी तितकी त्याच्यामागची श्रद्धा स्पष्ट होत जाते. तर्काने लाभणारी मती ही नाही.

ईश्वर करुणामय आहे असे श्रद्धाळू माणसे मानतात. जगात किती दुःख आहे, निरपराध माणसांनाही किती यातना भोगाव्या लागतात हे सर्व त्यांना दिसत असते. ह्या दुःखाला जबाबदार कोण आहे ? ईश्वर त्याला जबाबदार नसेल तर जगावर ईश्वराची सत्ता आहे असे मानता येणार नाही. पण ईश्वर सर्वशक्तिमान आहे आणि जगावर त्याची सर्वंकष अधिसत्ता आहे असेही श्रद्धाळू मानतात. हा विरोध नाही का ? परमकारुणिक ईश्वर जाणूनबुजून माणसांना दुःख देतो. पण ह्या व्याघातामुळे श्रद्धाळूंच्या श्रद्धेला बारीकसाही तडा जात नाही. हा व्याघात हेही त्यांच्या दृष्टीने एक गूढच आहे. ईश्वराची लीला अगम्य आहे. (श्रद्धेचे स्वरूपच असे असते की बारीकसा तडा आणि प्रचंड भगदाड ह्यांच्यात काही फरक नसतो.)

ईश्वराप्रमाणे ऐतिहासिक भौतिकतेची लीलाही अगम्य आहे. ज्याच्यात प्रत्येकाचे स्वातंत्र्य ही सर्वांच्या स्वातंत्र्याची अट असेल असा समाज निर्माण करण्याच्या दिशेने अप्रतिहतपणे वाटचाल करणाऱ्या ऐतिहासिक प्रक्रियेतून स्टालिनसारखा सत्ताधीश उदयाला येतो. ज्याच्यात सर्वांना समान स्वातंत्र्य आहे, पिळणुकीचा पूर्ण अभाव आहे अशा समाजाची निर्मिती करणाऱ्या प्रक्रियेचे अपरिहार्य आणि अमोघ साधन असलेला स्टालिन शेकडो सहकाऱ्यांचे निर्दालन करतो, लक्षावधी माणसांची हत्या करतो, असंख्य माणसांना कॉन्सन्ट्रेशन कँप्समध्ये यातनामय गुलामीचे जीवन जगायला लावतो हा विरोध आहे का ? औपचारिक, आकारिक स्वातंत्र्य नव्हे तर खरेखुरे स्वातंत्र्य ज्या समाजात स्थापन झाले आहे तेथे कुणीही सत्ताधाऱ्यांविरुद्ध ब्र काढू शकत नाही आणि नवीन सत्ताधाऱ्यांनी आदेश दिल्यावर मोडीत काढण्यात आलेल्या जुन्या सत्ताधाऱ्यांविरुद्ध प्रत्येकजण निदान ब्र काढतो हा विरोध आहे का ? ही ऐतिहासिक भौतिकतेची लीला आहे.

मग प्रश्न असा आहे की बुद्धिप्रामाण्यवाद्यांच्या प्रतिष्ठित, तर्ककर्कश मंचावर श्रद्धाळू मार्क्सवादी कसे आरूढ होतात ? हेही एक गूढ आहे का ? श्रद्धाळू ईश्वरवाद्यांना बुद्धिप्रामाण्यवाद्यांच्या मेळाव्यात स्थान पटकविण्याची आकांक्षा असणे संभवनीय नाही. पण मोह कुणालाही होऊ शकतो. आज बुद्धिप्रामाण्यवादी मंच प्रतिष्ठित आहे. ह्या मेळाव्यात आपल्यालाही प्रवेश असावा अशी इच्छा एखाद्या ईश्वरवाद्याला झाली तर तिचे समाधान करण्याचा मार्ग काय असेल ?

श्रद्धाळू मार्क्सवादी बुद्धिप्रामाण्यवाद्यांत शोभून दिसतात कारण ते आपले सिद्धांत वैज्ञानिक आहेत असे सांगतात. बुद्धिप्रामाण्यवाद्यांना विज्ञानाची दहशत असते. ह्याचे एक कारण असे की बहुसंख्य बुद्धिप्रामाण्यवाद्यांना विज्ञानाविषयी आणि वैज्ञानिक विचारपद्धतीविषयी गाढ अज्ञान असते. विज्ञानाचे असे म्हणणे आहे की सर्व माणसे समान आहेत आणि साम्यवादी समाज अनिवार्यपणे स्थापन होणार आहे असे त्यांना कुणी ठासून सांगितले की ते मान तुकवितात. विज्ञानाचे असे म्हणणे आहे की ईश्वर आहे असे त्यांना सांगितले तर तेही ते मानतील. पण ते वारंवार आणि ठासून सांगितले पाहिजे.



अनुक्रमणिका





नोबेल पारितोषिके : १९८६

अशोक नारायण ठाकूर

१९८६ सालची सहा क्षेत्रांतली नोबेल पारितोषिके एकूण अकरा व्यक्तींना मिळाली. पैकी शांतता, साहित्य व अर्थशास्त्र या मानव्यविद्या क्षेत्रातील पारितोषिके एकेकटचा व्यक्तीला मिळाली आहेत; तर विज्ञान क्षेत्रातील पारितोषिके विभागली गेली आहेत. म्हणजे वैद्यक वा शरीरक्रिया-विज्ञानाचे पारितोषिक दोघांना तर रसायनशास्त्र व भौतिकी यांची पारितोषिके तिघातिघांत विभागली गेली. यांपैकी वीझेल (शांतता) व सोयिंका (साहित्य) यांची या पारितोषिकांसाठी यापूर्वी अनेकदा शिफारस करण्यात आली होती. वीझेल यांची साहित्याच्या पारितोषिकासाठीही चर्चा झाली होती; तर अर्थशास्त्राचे पारितोषिक हे अर्थशास्त्र व राज्यशास्त्र यांच्या सीमारेषेवरील संशोधनाला मिळाले आहे. वैद्यक व रसायनशास्त्रातील पारितोषिकप्राप्त संशोधन हे सुमारे पंचवीस वर्षांपूर्वीचे आहे; तर भौतिकीतील एका शास्त्रज्ञाचे (रुझ्का) यांचे संशोधन ५० वर्षांपेक्षा जास्त जुने आहे आणि त्याच विषयातील इतर दोघांचे संशोधन केवळ पाच वर्षांपूर्वीचे आहे. दुसऱ्या महायुद्धाचा त्रास यांपैकी तिघांना झाला आहे. पैकी वीझेल व लेव्ही-मोंतालसिनी यांना ज्यू असल्यामुळे फॅसिस्ट राजवटींकडून त्रास झाला आणि रुझ्का यांना रशियन सैन्य जर्मनीत आल्यावर धावपळ करावी लागली. वीझेल यांनी प्रत्यक्ष छळछावणीत यातना भोगल्या; तर लेव्ही-मोंतालसिनी या आर्यवंशीय नसल्याने उपेक्षिल्या गेल्या. सोयिंका यांनाही निरंकुश सत्तेचा छळ सहन करावा लागला. असे असूनही या सर्वांनी सर्व अडचणींवर मात करून आपला लढा, मग तो मानवी हक्कासाठीचा असो अथवा, संशोधन पुढे चालू ठेवण्याचा असो, चालू ठेवला आणि हताश न होता त्यात पुष्कळ मोठे यश संपादन केले. नोबेल प्रतिष्ठानाने अशा प्रकारे त्यांच्या या जिद्दीची कदरच केली आहे.

शांतता

या वर्षीचे शांततेचे नोबेल पारितोषिक एली वीझेल या ५८ वर्षीय अमेरिकन ज्यू लेखकाला देण्यात आले आहे. मानवी हक्काविषयीच्या चळवळीतील अग्रगण्य अशा या कार्यकर्त्याविषयी नॉर्वेजियन नोबेल समिती म्हणते : " जगातील दुष्ट प्रवृत्तींशी लढा देणाऱ्या शक्ती विजयी होऊ शकतात, या त्यांच्या आत्मविश्वासासाठी त्यांना हे पारितोषिक देण्यात येत आहे. " " ज्या वेळी जगात हिंसा, दडपशाही व वंशद्वेष यांचे थैमान चालू होते, त्या काळात पुढे आलेल्या आध्यात्मिक नेत्यांपैकी व तत्त्वदर्शकांपैकी हे एक सर्वांत महान नेते आहेत. "... " ते मानवाला संदेश देणारे दूत आहेत; त्यांनी मानवाला शांततेचा, प्रायश्चित्ताचा व मानवी प्रतिष्ठेचा संदेश दिला आहे. हिटलरच्या छळछावण्यांत पूर्ण मानभंग व मानवतेविषयीचा निखालस तिरस्कार यांच्या व्यक्तिगत स्वानुभावावर आधारलेला हा संदेश असून हा साक्षीरूप संदेश त्यांच्या लेखनात वारंवार आलेला दिसतो. " ... " ज्यू लोकांच्या यातनांमुळे त्यांनी जी बांधिलकी स्वीकारली आहे, तिला त्यांनी नंतर सर्वव्यापी रूप दिले असून आता दडपल्या गेलेल्या सर्व लोकांची व वंशांची बांधिलकी त्यांनी स्वीकारली आहे. "

वीझेल यांचा जन्म रूमानियामध्ये कार्पेथियन पर्वतातील एका दूरच्या सिघेट या खेड्यात ३० सप्टेंबर १९२८ रोजी झाला. तेथेच त्यांचे ज्यू धर्माविषयीचे शिक्षण झाले. नाझी आक्रमणानंतर त्यांच्या खेड्यातील ज्यू धर्मीयांना छळछावण्यांत टाकण्यात आले व बहुतेकजण तेथे मरण पावले. वीझेल यांचे कुटुंबीय पोलंडमधील आउश्विट्झ येथील

[अनुक्रमणिका](#)





छळछावणीत असताना एली यांची सर्वांत धाकटी बहीण व आई या मारल्या गेल्या. पुढे त्यांना बुखेनवाल्ड येथील छळछावणीत ठेवण्यात आले व तेथे त्यांचे वडील मृत्युमुखी पडले. शेवटी एप्रिल १९४५ मध्ये अमेरिकेच्या तिसऱ्या लष्कराने या छळछावणीतून तेथील लोकांची मुक्तता केली तेव्हा एली वीझेल हे त्यांच्या कुटुंबातील जिवंत राहिलेली एकमेव व्यक्ती होते. नंतर ते प्रथम पॅरिसला गेले व पुढे १९४८-५० तेथे त्यांनी तत्त्वज्ञानाचा अभ्यास केला. १९५६ साली ते अमेरिकेला गेले व १९६३ साली त्या देशाचे नागरिक झाले. १९५७ पासून न्यूयॉर्कच्या 'ज्यूइश डेलोकॉर्न'मध्ये त्यांनी काम केले; १९७२-७६ या काळात ते तेथील सिटी कॉलेजात ज्यूडाइट स्टडीजचे प्राध्यापक होते आणि १९७६ पासून ते बोस्टन विद्यापीठातील मानवविद्येच्या अँड्रयू डब्ल्यू. मेलॉन प्राध्यापकपदावर आहेत. १९६१ साली त्यांचे लग्न झाले असून त्यांना एक मुलगा आहे.

अ‍ॅल्बर्ट काम्यू व फ्रान्स्वा मारिया यांच्या विचारांचा त्यांच्यावर प्रभाव पडलेला आहे. ते बारीक चणीचे असले, तरी त्यांच्या डोळ्यांत एक प्रकारची चमक असून ते हालचाली चपळपणे करतात. ते उत्कृष्ट वक्ते व कथाकथनकार आहेत. जाहीर सभांवर ते एका गूढ शक्तीने आपला प्रभाव पाडतात. केवळ उभे राहून ते जमाव स्तब्ध करू शकतात. उभे राहिल्यावर आपली भारून टाकणारी नजर रोखून लोकांवर हुकमत गाजवितात आणि शेवटी आपल्या वक्तृत्वाने लोकांना मंत्रमुग्ध करतात. त्यांनी सोसलेल्या यातनांमुळे ते काहीसे गंभीर वाटतात; परंतु त्यांचे जुने मित्र आर्यविड आब्राहमसन यांचे त्यांच्याविषयीचे पुढील उद्गार त्यांच्या स्वभावाची कल्पना देणारे आहेत : "वीझेल यांना अगदी दिलखुलासपणे हसताना मी कधी पाहिले नाही. ते गालातल्या गालात हसतात; स्मित करतात; त्यांच्या डोळ्यांत मिस्किल छटाही उमटते; परंतु गडबडा लोळायला लावणारे हास्य नसते." त्यांच्या या वृत्तीचा त्यांच्या लेखनावर प्रभाव पडणे साहजिक आहे.

छळछावणीतून सुटका झाली तेव्हा ते १५ वर्षांचे होते. आणि त्यांचे रूप खोल गेलेले डोळे, हातावर ए– ७७१३ हा क्रमांक गोंदलेला एक गलितगात्र, किडकिडीत मुलगा असे होते. छळछावण्यांमधील आपल्या अनुभवांविषयी किमान दहा वर्षे तरी मौन पाळायचे त्यांनी ठरविले. भयानक स्वप्नवत वाटाव्यात अशा यातनांनी–अनुभवांनी उद्ध्वस्त झालेल्या या आठवणींच्या नरकात दहा वर्षे काढल्यानंतर त्यांनी स्वतःला सावरले, एकट्यानेच नैराश्य व भय यांच्यावर मात केली आणि आपल्या छळछावण्यांतील अनुभवांना लेखन, व्याख्याने, भाषणे इत्यादी मार्गांनी वाट करून दिली. ज्यूंच्या या कत्तलीसाठी, यातनांसाठी त्यांनी 'होलोकास्ट' ही संज्ञा तयार केली. होलोकास्ट व त्याचे भयानक परिणाम यांचे जगाला विस्मरण होऊ नये म्हणून त्यांनी अपार कष्ट घेतले. हळूहळू त्यांच्या विचारांचा प्रसार प्रथम यूरोपात व नंतर अमेरिकेत झाला व शेवटी त्यांचे विचार जागतिक व्यासपीठावर प्रकट झाले. आता ते या विषयांतील एक अधिकारी व्यक्ती गणले जात असून ते सध्या यू. एस. होलोकास्ट मेमोरियल काउन्सिलचे अध्यक्ष आहेत. आपल्या छळछावण्यांतील अनुभवांविषयी त्यांनी विस्तृत लेखन केले असून ते करताना एक साधा साक्षीदार अशी भूमिका त्यांनी घेतली आहे. त्यांनी अनेक इझ्राएली वृत्तपत्रांतून व नियतकालिकांतून लेखन केले असून अशा एका वृत्तपत्राचे ते प्रमुख विदेशी वार्ताहर होते. त्यांचे अगदी अलीकडचे लेखन हे अनंत अडचणी असतानाही आपल्या श्रद्धांसाठी ज्यांनी इतरत्र लढा दिला आहे, अशा लोकांविषयीचे तसेच मानवी हक्कविषयक लढ्यांविषयीचे आहे. विशेषकरून रशियातील ज्यूंची दैना त्यांनी आपल्या लेखनात उघड केली आहे. अलीकडेच त्यांनी रशियातून अधिक ज्यू लोकांना तसेच साखारॉव्ह या शास्त्रज्ञांना बाहेर पडू द्यावे असे आवाहन केले होते. शिवाय त्यांनी नाझींच्या अत्याचारांची झळ पोचलेल्या ज्यूंशिवाय इतर लोकांची एक परिषद मॉस्कोत घेतली होती. तसेच त्यांनी कंबोडियन निर्वासित, निकाराग्वातील मिस्केटो इंडियन व उपासमारीने हैराण झालेली आफ्रिकेतील मुले यांना मदत करण्याच्या प्रयत्नांना हातभार लावलेला आहे.

वीझेल यांनी लेखनास १९५६ साली सुरुवात केली. त्यांचे पहिले पुस्तक यिडिशमध्ये होते; तर





नंतर त्यांनी फ्रेंचमध्ये लेखन केले. त्यांनी आतापर्यंत ३० पेक्षा जास्त पुस्तके लिहिली असून त्यांत कादंबऱ्या, नाटक, निबंधसंग्रह वगैरेंचा अंतर्भाव आहे. त्यांचे लेखन मुख्यत्वे इस्राएली नियतकालिकांतून प्रसिद्ध झाले असून बायबलविषयक विचारांपासून ते रशियातील ज्यूंची दशा येथपर्यंतचे सर्व विषय त्यांच्या लेखनांत येतात. La Nuit (१९५८, नाइट, १९६०) ही त्यांची पहिली कादंबरी असून तिच्यात छळछावण्यांतील अनुभव, मानवाची मानवतेविषयीची अमानुषता तसेच वडील आणि देव यांच्या मृत्यूचा अनुभव कथन केला आहे. तेव्हाच्या आपल्या स्थितीविषयी ते लिहितात, "तेव्हा माझे बाळपण ज्वाळांनी गिळंकृत केल्याने मागे उरली होती एक आकृती, जी माझ्यासारखी दिसे. एका काळचाकुट्ट ज्वाळेने माझ्या आत्म्यात प्रवेश केला आणि माझा आत्मा नष्ट झाला." नाईट' या कादंबरीच्या प्रस्तावनेत ते लिहितात, "छळछावणीतील ती पहिली रात्र मी कधीच विसरणार नाही. तिच्यामुळे माझे आयुष्य हीच एक दीर्घ रात्र बनली; जीवन शापित व बंदिस्त झाले. माझ्या श्रद्धांना गिळून टाकणाऱ्या त्या ज्वाळा मी कधीच विसरणार नाही. माझ्या जीवनेच्छा मारून टाकणाऱ्या त्या रात्रीची ती नीरव स्तब्धता मी कधीच विसरू शकणार नाही. स्तब्ध निळ्या आकाशाखाली ज्यांची चिमुकली शरीरे धुराच्या लोटात रूपांतरित होत होती त्या बालकांचे निरागस चेहरे व तो धूर मी विसरणेच शक्य नाही." पुढे ते लिहितात, "जगणे हा मृतांचा विश्वासघात आहे."

अशा तऱ्हेने त्यांचे शब्दबद्ध अनुभव मुसळधार पावसाप्रमाणे बाहेर पडत गेले आणि होलोकास्टचे स्मरण करून देत राहिले. या कादंबरीने त्यांच्या लेखनाची शैली ठरून गेली. Les Portes de la Foret (१९६४, द गेट्स ऑफ द फॉरेस्ट, १९६६) या पुस्तकात नाझीव्याप्त हंगेरीतील ज्यूंच्या कत्तलीचे वर्णन असून या क्रौर्यामागील निरर्थकता आणि धार्मिक परिभाषेत याचा अर्थ लावण्याची आपली असमर्थता वर्णन केली आहे. असे असूनही ते म्हणतात की, जर तारणारा कोणी नसेल, तर माणसानेच माणसाचा त्राता झाले पाहिजे. त्यांची काही महत्त्वाची इतर पुस्तकेही आहेत (येथे इंग्रजी शीर्षके दिली आहेत): डॉन (१९६०), द ॲक्सिडेंट (१९६२), द टाउन बियाँड द वॉल (१९६४), लिजंड्स ऑफ अवर टाइम (१९६६), ए बेगर इन जेरूसलेम (१९७०), सोल्स ऑन फायर: पोर्ट्रेट्स अँड लिजंड्स हॉर्सडिक मास्टर्स (१९७२), फिफ्थ सन (कादंबरी), द ट्रॅगो रॉड ट्रायल (नाटक). यापूर्वी त्यांच्या लेखनाला अनेक सन्मान लाभले असून त्यांत असंख्य साहित्यविषयक पारितोषिके आणि सुमारे २५ सन्माननीय डॉक्टरेट पदव्या यांचाही समावेश आहे.

वीझेल यांच्या मानवतेशी असलेल्या बांधिलकीचा गौरव करण्यासाठी त्यांना अमेरिकेतील कॉंग्रेशनल गोल्ड मेडल ऑफ अचिव्हमेंट देण्यात आले होते व ते स्वीकारण्यासाठी त्यांना अमेरिकेच्या अध्यक्षीय निवासात—व्हाइट हाउसमध्ये—हजर राहण्याचे निमंत्रण आले होते. या दूरचित्रवाणीवरून देशभर दाखविण्यात येणाऱ्या समारंभात वीझेल यांनी अध्यक्षीय मंचावरूनच अध्यक्षांना झोंबणाऱ्या शब्दांत सुनावले होते. कारण त्या आधी रेगन यांनी प. जर्मनीतील बिटबुर्ग येथील लष्करी स्मशानभूमीला भेट देण्याचा वादग्रस्त निर्णय घेतला होता. दुसऱ्या महायुद्धाच्या समाप्तीला ४० वर्षे झाली म्हणून योजलेल्या समारंभाचा एक भाग म्हणून ही अध्यक्षीय भेट होती. या स्मशानभूमीतच हिटलरच्या काही कुप्रसिद्ध गुप्तपोलिसांचेही दफन करण्यात आलेले असल्याने हा वाद निर्माण झाला होता. या भेटीच्या आदल्या दिवशीच हा कार्यक्रम होता व तेव्हा वीझेल यांनी अध्यक्षांकडे वळून पुढील प्रकारे कळकळीचे आवाहन केले होते: "अध्यक्ष महोदय, गेल्या आठवड्यातील या दुःखद निर्णयामुळे माझ्या अंतःकरणाला झालेल्या वेदना जर मी तुमच्यासमोर व्यक्त केल्या नाहीत, तर मी व्यक्ती म्हणून जो कोणी आहे तसा उरणार नाही. आणि मी जो कोणी असल्यामुळे आपण माझा हा गौरव करीत आहात, तसा माझा आदर तुम्ही (नंतर) करणार नाही." ते पुढे म्हणाले, "तुम्ही बिटबुर्गला जाऊ नका. तुम्ही भेट द्यावी अशी ती जागा नाही. हिटलरच्या गुप्त पोलिसांचे लक्ष्य झालेल्या लोकांबरोबर तुमची जागा आहे." त्यांच्या या कळकळीच्या आवाहनामुळे काही लोकांच्या डोळ्यांत अश्रू उभे राहिले व देशभर त्याचा परि-

णाम झाला. अर्थात, असा विरोध असतानाही ती भेट रद्द झाली नाही.

या पारितोषिकासाठी त्यांचे नाव यापूर्वीही पुष्कळदा सुचविण्यात आले होते. अनेक नोबेल पारितोषिक विजेते व विविध देशांतील संसदीय गट यांनी अशा तऱ्हेने नाव सुचविले होते. या वर्षी या स्पर्धेसाठी ५७ व्यक्ती व २४ संस्था अशी एकूण ८१ नावे सुचविण्यात आली होती. वीझेल यांचे नाव प. जर्मनीतील संसदीय गटानेही सुचविले होते, असा 'आफ्टेने पोस्टेन' या वर्तमानपत्राचा दावा आहे.

वीझेल हे पत्नी व मुलगा यांच्यासह न्यूयॉर्क-मधील मॅनहटन अपार्टमेंटमध्ये राहतात. त्या दिवशी पहाटे ५ वाजता त्यांचा फोन खणखणला व त्यांना ही बातमी समजली. प्रथम त्यांना आश्चर्यच वाटले. ती योम किप्पूर या ज्यूंच्या सणानंतरची पहाट होती. त्यामुळे त्यांच्या बालपणीच्या आठवणी जाग्या झाल्या, "योम किप्पूरच्या मूडमध्ये मी होतो. सिघेट गावा-मधील एक छोटा मुलगा माझ्याकडे पाहत होता. मी माझ्या वडिलांच्या मागे व आजोबांच्या शेजारी प्रार्थना करीत होतो." परंतु वार्ताहरांची गडबड आणि विविध देशांतील हितचिंतकांचे फोन येऊ लागल्याने त्यांची ही समाधी भंगली. नंतर थोड्याच वेळात झालेल्या वार्ताहर परिषदेत ते आपली प्रति-क्रिया व्यक्त करताना म्हणाले, "हा सन्मान माझा एकट्याचा नाही. आपल्या वेदना, आपली स्मृती, आपले मौन व आपले जीवनसर्वस्व यांद्वारे ज्यांनी काही ना काही केले आहे अशा छळछावण्यांतून मागे उरलेल्या सर्वांचा हा सन्मान आहे." या पारितोषिकाचा कृतज्ञतापूर्वक व गांभीर्याने स्वीकार करताना ते म्हणतात : "पारितोषिकामुळे एखाद्या कार्याला मान्यता मिळत नाही असे मला वाटत नाही. तर त्यामुळे या कार्याला उंची व रूप प्राप्त होते व ते अधिक लोकांपर्यंत पोचण्याची शक्यता निर्माण होते. (कारण) नोबेल पारितोषिका-भोवती एक गूढ वलय आहे व त्यामुळे तुम्हाला एक अधिक चांगले प्रसारसाधन (ध्वनिवर्धक) प्राप्त होते... ज्या तत्त्वांसाठी–ज्यूविरोधवाद, धर्मवेडेपणा व द्वेष यांच्याविरुद्धची स्मृती जागृत ठेवण्याची– माझी धडपड आहे, ते अधिक प्रभावीपणे इतरांपर्यंत पोचविणे या पारितोषिकामुळे शक्य होईल. द्वेषा-विना युद्ध होणे अशक्य आहे म्हणून जगाचा युद्धा-पासून बचाव करायचा असेल, तर ज्यूंना व इतरांना मिळालेल्या वागणुकीचे विस्मरण जगाला होऊ देता कामा नये. यामुळे माझे काम पुढेही चालूच राहील. या शतकातील सर्वांत भयानक घटनांचे, छळछावण्यां-तील अत्याचारांचे, साक्षीदार म्हणून ते म्हणतात, "तेव्हाचे भयानक प्रसंग इतके काळेकुट्ट आहेत की, ते इतके भयानक असतील हे लोकांना कळणे व ऐकणे शक्य नाही. ही भयानकता किमान समजून घेण्याचे प्रयत्न करीत असल्याची हे पारितोषिक ही खूण आहे... सर्वसामान्य ज्ञान आपल्याला सांगते की, मसीहा छळछावण्यांतच मेला होता. तरीही आपण तो परत येऊ शकेल या आशेने प्रार्थना करीत असतो."

साहित्य

वोले सोयिंका हे या वर्षीच्या साहित्याच्या नोबेल पारितोषिकाचे मानकरी आहेत. हे नायजेरियन लेखक कादंबरीकार, नाटककार व निबंधकार तर आहेतच; शिवाय ते उत्तम वादविवादपटूही आहेत. या पारितोषिकासाठी त्यांचे नाव यापूर्वी अनेक वेळा सुचविण्यात आले होते. मात्र या वर्षी ते त्यांना मिळाल्याने नोबेल पारितोषिकांच्या ८५ वर्षांच्या इतिहासात प्रथमच आफ्रिकी साहित्यिकाचा गौरव करण्यात आला आहे.

पश्चिम नायजेरियात बिआफ्रा राज्यातील इबा-दानजवळील एका छोट्या खेड्यात त्यांचा जन्म १३ जुलै १९३४ रोजी झाला. त्यांचे पूर्ण नाव ओलुवोले अॅकिनवांडे सोयिंका असे असून त्यांचे आईवडील नैर्ऋत्य नायजेरियातील योरूबा जमातीचे ख्रिश्चन होते. त्यामुळे स्थानिक जीवनपद्धतीपासून ते काहीसे अलग पडले होते. त्यांचे वडील शिक्षक होते. वोले यांचे आधीचे शिक्षण त्यांच्या खेड्यालगतच्या इबादान महाविद्यालयात झाले. १९५४ साली ते ब्रिटनमधील लीड्स येथे गेले व तेथे साहित्य व रंगभूमीविषयीचे अध्ययन करून १९५७ साली त्यांनी बी. ए. पदवी संपादन केली. नंतर त्यांनी लंडनच्या रॉयल कोर्ट थिएटरसाठी 'मास्तर' (शिक्षक) व पटकथालेखक म्हणून काम केले. तेथे त्यांच्या आधीच्या नाटिकांचे व नाट्कल्यांचे प्रयोगही झाले.

अनुक्रमणिका





नायजेरियाला १९६० साली स्वातंत्र्य मिळाले व त्याच वर्षी सोयिंका मायदेशी परतले. तेथे त्यांचा आफ्रिकेतील राष्ट्रवादी चळवळीशी संबंध आला व याविषयीचे उल्लेख त्यांच्या लेखनात पुष्कळदा येतात. ते या कृष्णवर्णीय राष्ट्रवादाची उद्दिष्टे मनोवेधक रीतीने व्यक्त करतात. मात्र जेव्हा या उद्दिष्टांनाच धोका निर्माण होतो किंवा त्यांच्याबाबतीत तडजोड केली जाते अथवा त्यांचा विश्वासघात करण्यात येतो, तेव्हा मात्र त्यावर त्यांची लेखणी निष्ठूरपणे चालते. त्यांनी नायजेरियाच्या स्वातंत्र्योत्सवासाठी लिहिलेले 'ए डान्स ऑफ द फॉरेस्ट्स' (१९६०) हे नाटक उपहासगर्भ होते व बहुधा त्यामुळेच शासनाने ते स्वीकारले नाही. तथापि सोयिंका यांनी स्वतः त्याचे प्रयोग देशभर केले होते. १९६७ साली नायजेरियात यादवी युद्ध सुरू झाले. तेव्हा बिआफ्रा बंडखोरांबरोबर स्वतंत्र राष्ट्रासाठी कट रचला या आरोपाखाली त्यांना अटक करण्यात आली. अशा तऱ्हेने विनाखटला व विनाशिक्षा ते २२ महिने राजकीय कैदेत होते. तेथे त्यांना एकांतवास भोगावा लागला. तुरुंगात ते सतत लेखन करीत व त्यासाठी टॉयलेट पेपरचाही वापर करीत. शेवटी २६ ऑक्टोबर १९६९ रोजी त्यांची सुटका झाली. तदनंतरचा हद्दपारीचा बहुतेक काळ त्यांनी लंडनमध्ये व्यतीत केला. ते अमेरिकेतील कॉर्नेल विद्यापीठात रंगभूमी या विषयाचे प्राध्यापक म्हणून जात असतात. १९८५ साली त्यांची संयुक्त राष्ट्रांनी पुरस्कारिलेल्या आंतरराष्ट्रीय रंगभूमी संस्थेचे अध्यक्ष म्हणून निवड झाली होती.

सोयिंका यांनी विसाहून जास्त पुस्तके लिहिली असून त्यांमध्ये सुमारे १५ नाटके, नाटिका व नभोनाटिका आहेत. तसेच त्यांच्या दोन कादंबऱ्या, दोन आत्मचरित्रात्मक पुस्तके व एक काव्यसंग्रहही ('ए शटल इन द क्रिप्ट') प्रकाशित झाला आहे. त्यांचे सर्व लेखन इंग्रजीत असून काही आफ्रिकी कवींच्या कवितांचे त्यांनी इंग्रजीत अनुवाद केले आहेत. शिवाय आफ्रिकी साहित्यावरही त्यांनी निबंध लिहिले आहेत. जेम्स जॉइस व विल्यम फॉक्नर यांच्या लेखनाशी सोयिंकांच्या लेखनाची तुलना करण्यात येते. त्यांच्या सर्व लेखनावर योरूबा जमातीचे कर्मकांड, मिथ्यकथा व गूढवाद यांचा खूप प्रभाव पडलेला असून त्यांनी त्यात सामाजिक व राजकीय मूल्यांपेक्षा मानवी मूल्यांवर जास्त भर दिलेला आहे. मानवी जीवनाविषयीचा त्यांचा दृष्टिकोण सखोल, जटिल व गाढ असा आहे. कोणाला खूष करण्यासाठी वा मनोरंजनाखातर त्यांनी कधीही लेखन केले नाही; आपल्या अनुभवांची प्रामाणिक अभिव्यक्ती करण्यासाठी त्यांनी लेखणी हातात घेतली आहे. त्यामुळे त्यांचे लेखन वाचल्याने चीड निर्माण होते व मन अस्वस्थ होते. अर्थात त्यांचा स्वभाव व आवड यांमुळे असे होत असावे. त्यांच्या लेखनात पाश्चात्त्यांवर क्षुद्र जडवादाचा तर आफ्रिकनांवर रानटीपणा व भ्रष्टाचार यांचा आरोप केलेला आढळतो. पाश्चात्त्य साहित्याचे रूप (फॉर्म) त्यांना भावते; परंतु यामुळेच काही आफ्रिकन टीकाकार त्यांच्यावर ते आपण मुळात आफ्रिकन असल्याचे छपविण्याचा प्रयत्न करतात, असा आरोप करतात. त्यांना विनोदाचे अंग असले तरी ते त्याच्याकडे गंभीरपणे पाहतात; विनोदासाठी विनोद त्यांच्या लेखनात येत नाही. त्यांची काही नाटके बऱ्याच प्रमाणात पद्यात्मक आहेत व तेथे काव्य स्वाभाविकपणे आलेले वाटते. कधीकधी विनोद नैतिक दृष्टया मुक्त असा असतो; तर कल्पनासृष्टी अस्सल आफ्रिकी असते. त्यांची नाटके पकड घेणारी असून त्यांतील पात्रे, परिस्थिती, निवेदन व भाषाशैली अनुरूप असते. लंडन व न्यूयॉर्क येथे त्यांच्या नाटकांचे प्रयोग झाले आहेत. 'द इंटरप्रिटर्स' (१९६५) ही त्यांची पहिली कादंबरी असून तिला 'न्यू स्टेटमन पुरस्कार' मिळाला होता. हिच्यात नायजेरियातील पाच तरुण व्यावसायिकांचे चित्रण केले आहे. हे तरुण त्या देशातील भ्रष्टाचाराच्या व दांभिक नैतिक पवित्र्याच्या सापळ्यात कसे गुरफटतात हे तिच्यात दाखविले आहे व आफ्रिकी संस्कृतीच्या या दोन अंगांची मूळ कारणे उलगडण्याचा त्यांनी प्रयत्न केला आहे. अशा समाजरचनेचे बळी ठरलेले हे तरुण या समस्येतून बाहेर पडण्याचा प्रयत्न करतात तेव्हा त्यांना नव्याने आलेल्या स्थानिक सत्तेच्या चौकटीतील सुस्तपणा व बदलाला विरोध करणारी परंपरागत वृत्ती यांना तोंड द्यावे लागते. 'सिझन ऑफ ॲनॉमी' (१९७३) या त्यांच्या दुसऱ्या

कादंबरीत त्यांनी तुरुंगात असताना मनात आलेल्या विचारांना वाट मोकळी करून दिलेली आहे.

'मॅड-मेन अँड स्पेशॅलिस्ट्स' या नाटकात चार भिकारी हे वेडे आणि डॉक्टर बेरो हा विशेषज्ञ (स्पेशॅलिस्ट) आहे. डॉक्टरमजकुरांचे जीवन-विषयक व्यावहारिक तत्त्वज्ञान असे आहे : "तेवढी एक प्रयोगशाळा महत्त्वाची आहे ...... तुमच्या इच्छेनुरूप निसर्गाला वाकवून सत्तालाभ होतो." बेरोच्या बापाला तर नरमांसभक्षण हे कायदेशीर व्हावे असे वाटते. त्यामुळे ख्रिस्ती धर्मगुरू हादरून जातो. परंतु बेरोचा याविषयीचा युक्तिवाद असा आहे: "नरमांस रुचकर आहे. ते का वाया जाऊ द्यायचे ?" 'द स्वँप ड्वेल्ट' व 'रेक्वियम फॉर ए फ्युचरॉलॉजिस्ट' ही त्यांची अन्य नाटके होत. 'काँगीज हार्व्हेस्ट' (१९६५) या त्यांच्या कथेवरील चित्रपटात त्यांनी भूमिका केली होती. यात त्यांनी एन-क्रूमासारख्या हुकूमशहांवर कडवट टीका केली आहे.

'द मॅन डाइड' (१९७२) या पुस्तकात त्यांनी तुरुंगामधील आपल्या दुःखद आठवणींचे चित्रण केले आहे. या पुस्तकाचे शीर्षक म्हणजे त्यांना आलेली एक तार होती. लष्करी शासनाच्या आदेशावरून एका वार्ताहराला पिटण्यात आले होते; त्याचे पुढे काय झाले अशी विचारणा त्यांनी केली होती आणि त्याला आलेले उत्तर म्हणजे या तीन शब्दांची (द मॅन डाइड) तार होती. या तारेविषयी ते लिहितात : "या तारेतील 'ध्वनी' मला वेगवेगळ्या आवाजांत ऐकू आला : भूतकाळातून आला तसाच भविष्य-काळातूनही आला. निरंकुश सत्तेमधील ही खरोख-रची सामाजिक स्थिती असते, असे मला वाटते. तो माणूस मेला, एक कुत्रा मेला, जडवस्तू मरून पडली. ...... निरंकुश सत्तेसमोर जो गप्प बसतो तो सर्व अर्थांनी मरतो." यामुळेच ते अशा सत्ते-समोर गप्प बसले नसावेत.

'आके– इयर्स ऑफ चाइल्डहूड' (१९८५) या आठवणींच्या पुस्तकामध्ये त्यांनी आपल्या बालपणी मनावर उमटलेल्या निरनिराळ्या ठशांचे चित्रण केले आहे. आई-वडिलांकडून आलेल्या पाश्चात्त्य पद्ध-तीच्या श्रद्धा व संस्कार आणि खेड्यातल्या आचार-पद्धतीमधील जडप्राणवाद (विशेष करून एगुनगुन म्हणजे स्थानिक उत्सवाच्या वेळी मुखवटयांचे प्रदर्शन करून आपल्या पूर्वजांच्या आत्म्यांना आवाहन करण्याच्या परंपरा) यांच्यामधील संघर्षाला त्यांना सामोरे जावे लागले. यातून दोन्हीकडून काही चांगल्या बाबींचा त्यांना लाभ झाला. उदाहरणार्थ, आफ्रिकेतील कल्पनारम्य जीवनपद्धती व पाश्चा-त्यांचे शैक्षणिक संस्कार.

या पारितोषिकाची घोषणा झाली तेव्हा ते जर्मनीत होते. याच्या दुसऱ्या दिवशीच नायजेरियाने त्यांना सर्वोच्च राष्ट्रीय सन्मान अर्पण केला. त्यांच्या लेखनाविषयी पारितोषिक देताना अॅकॅडेमी म्हणते, "व्यापक सांस्कृतिक दृष्टी व काव्यात्म स्वर यांतून ते जीवनसुगंध निर्मितात.... नुकतीच पन्नाशी पार केलेल्या या लेखकाने विविध प्रकारची विपुल साहित्यनिर्मिती केली असून ते आता ऐन बहरात आहेत ... अभिव्यक्तीचा मोठा आवाका व विपुल शब्दसंपदा ही त्यांच्या शैलीची वैशिष्टये असून ती भाषाशास्त्राच्या दृष्टीनेही उत्कृष्ट आहे. ... विनोदी संवाद, उपहास, विलक्षण आकृतिबंध, शांत काव्य, चमकदार निबंध यांच्यात त्यांनी आपल्या शब्दवैभवाचा पुरेपूर उपयोग करून घेतला आहे ... काही वेळा लेखन गुंतागुंतीचे वाटले तरी त्यात जिवंतपणा असतो."

अर्थशास्त्र

अर्थशास्त्राच्या १९७२ सालच्या नोबेल पारि-तोषिकाचे विजेते सर जॉन हिक्स हे अर्थशास्त्र हे शास्त्र आहे का अशी शंका घेतात; तर १९७४ सालचे या पारितोषिकाचे विजेते गुन्नार मिर्दाल यांना अर्थशास्त्राचे वैज्ञानिक स्वरूप मान्य नाही. मिर्दाल म्हणतात की, जर हे पारितोषिक स्वीकारण्यापूर्वीच हे त्यांच्या लक्षात आले असते तर त्यांनी पारि-तोषिक नाकारले असते. अशी परिस्थिती असताना या वर्षीचे अर्थशास्त्राचे नोबेल पारितोषिक याही-पेक्षा संदिग्ध म्हणता येईल अशा राजकीय अर्थ-शास्त्राला विशेषतः राजकीय (सरकारी) निवडीला (पब्लिक चॉइस), देण्यात आले आहे. आणि यूरोप व अमेरिकेत अनेक ठिकाणी शिकविण्यात येणाऱ्या या विषयाला मान्यता मिळाली आहे.

या वर्षीचे पारितोषिक अमेरिकेच्या व्हर्जिनिया राज्यातील जॉर्ज मॅसन विद्यापीठातील प्राध्यापक

अनुक्रमणिका

जेम्स मॅक्‌मिल बुखानन यांना मिळाले आहे. अशा प्रकारे १९६९ पासून सुरू झालेले हे पारितोषिक १८ पैकी १४ वेळा अमेरिकन अर्थशास्त्रज्ञांना मिळाले आहे. आर्थिक व राजकीय (सरकारी) निर्णय घेण्याच्या प्रक्रियेविषयीच्या (निर्णयप्रक्रिये-विषयीच्या) सिद्धांताचे संश्लेषण केल्याबद्दल त्यांना हे पारितोषिक देण्यात आले आहे. म्हणजे त्यांनी या सिद्धांताला उपयुक्त असा करारात्मक व घटनात्मक (संविधानविषयक) तात्त्विक आधार मिळवून देण्याचे कार्य केले आहे. पारितोषिक देणारी समिती या संदर्भात म्हणते, " बुखानन यांनी व्यक्तिव्यक्तीं-मधील देवाणघेवाणीतून जशा प्रकारे लाभ (आर्थिक फायदा) होतो त्या लाभाची संकल्पना राजकीय निर्णयप्रक्रियेला लागू केली. " अशा तऱ्हेने राजकीय निर्णय हे परस्परांच्या फायद्याच्या हेतूने केलेल्या सहकार्याचे एक साधन बनते. परंतु या प्रक्रियेचे परिणाम हे 'खेळाच्या नियमां'वर म्हणजे व्यापक अर्थाने देशाच्या घटनेवर अवलंबून असतात.

हे पारितोषिक बुखानन यांना मिळाल्याची अफवा १९८४ सालीच उठली होती; मात्र ते प्रत्यक्षात या वर्षी त्यांना मिळाले. बातमी ऐकल्यावर ते म्हणाले, " असे काही होईल याची पूर्वकल्पना नव्हती. (त्यामुळे) मला आश्चर्याचा धक्काच बसला. " ज्यांनी बुखानन यांच्या कार्याकडे दुर्लक्ष केले होते वा त्याला कमी लेखले होते, त्यांनाही असेच आश्चर्य या बातमीमुळे वाटणे साहजिकच आहे. कारण या पारितोषिकाची घोषणा होण्यापूर्वी एकच आठवडा आधी मॅसॅच्युसेट्स इन्स्टिटयूट ऑफ टेक्नॉलॉजीतील एक प्राध्यापक म्हणाले होते की, त्यांचा हा 'सरकारी निवडी' विषयीचा सिद्धांत अगदी साधा (पक्षी गावंढळ असा) आहे. अर्थात बुखानन यांचाही आपल्या कल्पना प्रमाण आहेत असा आग्रह नाही. म्हणून ते म्हणतात, "अनेक सिद्धांत हे सर्वसामान्य ज्ञानाचे साधेसुधे उपयोग (अनुप्रयुक्ती) आहेत, हे सर्वसाधारणपणे सर्व पंडित विसरतात. "

वस्तूची खरेदी, कामाची निवड, उत्पादन, गुंतवणूक इत्यादींविषयीचे निर्णय ग्राहक, उद्योजक, प्रवर्तक वगैरे कसे घेतात, याचे तपशीलवार विवरण परंपरागत आर्थिक सिद्धांतात केलेले आहे. बुखानन यांनी याला समांतर (किंवा तुल्य असा) सरकारी (राजकीय) क्षेत्रातील निर्णयप्रक्रियेविषयीचा सिद्धांत विकसित केला असून हा बहुव्यापक सिद्धांत 'नवीन राजकीय अर्थशास्त्र' (न्यू पॉलिटिकल इकॉनॉमी) वा 'सार्वजनिक (सरकारी) निवड' (पब्लिक चॉइस) या नावाने ओळखला जातो. अर्थशास्त्र व राज्यशास्त्र यांच्या सीमेवर असलेल्या या सिद्धांताचे मूळ काही प्रमाणात स्वीडिश अर्थशास्त्रज्ञ नूट विक्झेल यांच्या संशोधनात गेलेले दिसते. व्यक्तिगत पातळीवर परस्परांमध्ये होणाऱ्या विनिमयातून मिळविण्यात येणाऱ्या लाभाची संकल्पना बुखानन यांनी राजकीय निर्णयप्रक्रियेला (निर्णयस्वातंत्र्याला) लावून दाखविली, हे त्यांचे मुख्य कार्य होय. अशा प्रकारे राजकीय प्रक्रिया ही पारस्परिक फायदे मिळविण्याच्या उद्दिष्टाने सहकार्य करण्याचे एक साधन बनली आहे. मात्र या प्रक्रियेचे फलित हे व्यापक अर्थाने देशाच्या घटनेवर अवलंबून असते. परिणामी यामध्ये घटनात्मक नियम (कायदे) तयार करणे व घटनादुरुस्तीची शक्यता यांच्या आवश्यकतेवर भर देण्यात येतो. बुखानन यांच्या मते राजकारण्यांना सल्ला देणे किंवा विशिष्ट प्रश्नाच्या उपायावर प्रभाव पाडणे हे पुष्कळदा निरुपयोगी असते. नेमून दिलेल्या नियमांच्या चौकटीत एखादी फलनिष्पत्ती ही मोठ्या प्रमाणात प्रस्थापित राजकीय स्थिर घटकांद्वारे निश्चित होत असते. ज्यांना व्यक्तिगत जकातीत (कर-प्रणालीत) सुधारणा करायची इच्छा आहे, त्यांनी त्याऐवजी आंतरराष्ट्रीय व्यापाराच्या मूलभूत नियमांवर लक्ष केंद्रित करावे, हे या संदर्भातील समर्पक उदाहरण म्हणता येईल. थोडक्यात, बुखानन यांच्या मते सरकारी कर्मचारी व राजकीय नेते हे प्रथम स्वहिताची काळजी घेतात व जनतेच्या भल्यासाठी तिची सेवा करीत नाहीत. म्हणजे ते पुष्कळदा बाजारातील ग्राहकाप्रमाणे वागतात. अशा प्रकारे गेली सुमारे ४० वर्षे बुखानन यांनी आर्थिक व राजकीय निर्णयप्रक्रियेच्या सिद्धांताला करारात्मक व घटनात्मक आधार उपलब्ध करून देण्याच्या कामाला वाहून घेतले असून आता ते 'सरकारी (राजकीय) निवड सिद्धांत' या विचारसरणीचे आघाडीचे पुरस्कर्ते व अग्रगण्य संशोधक गणले जातात.

परंपरागत अर्थशास्त्रात राजकीय निर्णयप्रक्रिये-विषयीच्या एका सिद्धांताची दीर्घकाळापासून उणीव होती. कारण यापासून अर्थशास्त्रज्ञ दूर राहिले होते आणि हे क्षेत्र त्यांनी राजकारण्यांसाठी सोडून दिले होते. तथाकथित बाजारपेठेतील निरनिराळ्या त्रुटी सुधारून घेण्यासाठी शासकीय अधिकारी काहीशा यांत्रिक पद्धती वापरतील, असे आधुनिक कल्याण-कारी सिद्धांतात पुष्कळदा गृहीत धरले जाते. तसेच कोणत्याही स्थिरकारी (स्थायी) धोरणविषयक सिद्धां-तात पुढील गोष्ट गृहीत धरलेली असते, असे दिसते. रोजगार, चलनवाढ किंवा आर्थिक विकासाचा वेग यांविषयीची साकलिक अथवा सामाजिक अर्थशास्त्रीय उद्दिष्टे साध्य करण्याचे प्रयत्न राजकीय सत्ताधारी करतात. बुखानन यांना आणि सार्वजनिक निवडमत-प्रणालीच्या इतरांना राजकीय जीवनाविषयीची ही दोन गृहिते मान्य नाहीत. त्यांऐवजी त्यांनी राजकीय वर्तनाचे विश्लेषण करण्यासाठी प्रयत्न केले. बाजार-पेठेतील ग्राहकांच्या वर्तनाचे विश्लेषण करण्यासाठी वापरण्यात येणाऱ्या स्पष्टीकरणांसारख्या विवरणांचा वापर केला. म्हणजे बाजारपेठेतील उलाढाल ही ज्या-प्रमाणे खरेदी-विक्री करणाऱ्यांच्या निर्णयांनुसार होत असते, त्याप्रमाणे राजकीय निर्णय घेतले जातात. कारण प्रशासनामध्ये राजकारण्यांच्या कृती व आवडी यांचे प्रतिबिंब पडलेले असते.

ज्या व्यक्ती बाजारपेठेत स्वार्थीपणे वागतात त्या व्यक्ती राजकीय जीवनात पूर्णतया परोपकारी वृत्तीने क्वचितच वागू शकतील. या विश्लेषणावरून पुढील गोष्टी सूचित होतात : राजकीय पक्ष अथवा सत्ता-धारी किमान काही प्रमाणात तरी स्वहित साधताना सत्तास्थानापर्यंत पोचण्यासाठी किंवा अर्थसंकल्पातील मोठा वाटा मिळविण्यासाठी शक्य तेवढी जास्त मते मिळविण्याचा प्रयत्न करतील. म्हणजे पुनश्च निवडून येण्याचा वा अधिक सत्ता (राजकीय वा आर्थिक) मिळविण्याचा हेतू मनी बाळगून राजकारणी व्यक्ती निर्णय घेतील.

आर्थिक व राजकीय निर्णयप्रक्रिया यांच्यातील साम्याचे बुखानन यांनी अधिक विवरण केले आहे. बाजारपेठेतील वर्तन मुख्यत्वे ऐच्छिक करारांवर तसेच तेथील अडत्यांचे परस्परफायदे ज्याच्यातून निर्माण होतात त्या वस्तूंच्या व सेवांच्या विनिमयावर अवलंबून असते. तथापि यासाठी पुढील पूर्वअट असते : मालकी हक्क आणि सौद्याचे करार यांना संरक्षण देणारी कायदेशीर प्रणाली प्रस्थापित केलेली असणे.

सरकारी खर्च व कर यांच्यातील संबंधांचे नूट विक्झेल यांनी विश्लेषण केले होते; त्यापासून सुरु-वात करून बुखानन यांनी एकमताच्या (युनॅनिमिटी) तत्त्वावर आधारलेला सूत्ररूप सिद्धांत मांडला. यामुळे सामूहिक प्रयत्नांची व्याप्ती व वित्तव्यवस्था यांविषयीचे निर्णय हे नागरिकांच्या परस्परांतील ऐच्छिक करारांतून घेतले जातील, असे मानता येईल. अशा प्रकारे एखाद्या नागरिकाच्या संदर्भातील अशा सामूहिक उपाययोजनांचे मूल्य जर त्याला करांच्या रूपाने कराव्या लागणाऱ्या त्यागाच्या मूल्यापेक्षा जास्त असेल, तर प्रत्येक नागरिकाचा तत्त्वतः कल्याणकारी लाभ होतो.

या दृष्टिकोणातून पाहिले असता राजकीय प्रणाली ही मुख्यतः आपापला फायदा करून घेण्यासाठी असलेला सहकार्याचा मार्ग (साधन) होतो म्हणजे ही प्रणाली व्यक्तिव्यक्तींमध्ये साधनसंपत्तीचे पुन-र्वाटप करण्याचे साधन राहत नाही. एकमताचे तत्त्व वापरून निर्णयाप्रत येण्यासाठी जास्त खर्च लागत असल्याने हे तत्त्व प्रत्यक्षात वापरणे अवघड असते.

अनेक प्रश्न व प्रवाद यांच्या विश्लेषणासाठी त्यांनी आपला सिद्धांत वापरला. उदाहरणार्थ, अंदाज-पत्रकातील तूट कशी वाढत जाते याचे विवरण त्यांनी अशी अंदाजपत्रके पुढे येण्याच्या पुष्कळ आधीच केले होते. अमेरिकेतील काँग्रेसच्या सदस्यांचा मूळ हेतू आपण पुन्हा निवडून यावे हा असतो, असे बुखानन गृहीत धरतात व म्हणून ते म्हणतात, "या सदस्यांचा स्वाभाविक कल अधिक खर्च करण्याकडे आणि कर न लादण्याकडे असतो. जेव्हा खर्चाचा प्रश्न येतो तेव्हा त्याला त्यांचा विरोध असतो." अशा प्रकारे काँग्रेसवर अंदाजपत्रकात समतोल राख-ण्याचे बंधन आणणाऱ्या घटनादुरुस्तीला त्यांचा पाठिंबा असतो.

आर्थिक धोरणाच्या व्याप्तीविषयीचे बुखानन यांचे वस्तुनिष्ठ मत आणि स्थायी नियम तसेच ठेवून मूलभूत नियमांचा सतत पुनर्विचार करण्याचे महत्त्व यांची गेल्या काही दशकांत झालेल्या विका-साने खातरजमा झाली आहे. वीस वर्षांपूर्वी राज-

कीय प्रशासनाच्या निर्णयप्रक्रियेवर शक्य तो कमीत कमी निर्बंध येतील अशा प्रकारे प्रयत्न करण्यात येत असत.

'कॅल्क्युलस ऑफ कन्सेंट' (१९६२; गॉर्डन टुलॉक हे सहकारी सहलेखक) हे त्यांचे बहुधा सर्वांत प्रसिद्ध पुस्तक आहे. 'पब्लिक फायनान्स इन ए डेमॉक्रॅटिक प्रोसेस' (१९६६) व 'द डिमांड अँड सप्लाय ऑफ पब्लिक गुड्स' (१९६८) या पुस्तकांतून विविध अनुप्रयुक्ती दिलेल्या आहेत; तर 'द लिमिट्स ऑफ लिबर्टी' (१९७५) आणि 'फ्रीडम इन कॉन्स्टिटयूशनल काँट्रॅक्ट : पर्स्पेक्टिव्ह ऑफ ए पॉलिटिकल इकॉनॉमिस्ट' (१९७७) या पुस्तकांत त्यांची दूरदृष्टी असलेली विचारसरणी आली आहे. 'द पॉवर टू टॅक्स' (१९८०) व 'द रीझन ऑफ रूल्स' (१९८५; जी. ब्रीमान या दोन्हींचे सहलेखक) या अलीकडच्या दोन पुस्तकांत करविषयक स्थिती आणि नियमप्रणाली यांच्या विश्लेषणाचे काम बुखानन यांनी पुढे चालू ठेवलेले दिसते. यांशिवाय त्यांचे अनेक लेख वैज्ञानिक नियतकालिकांतून प्रसिद्ध झाले असून ते 'व्हाट शुड इकॉनॉमिस्ट्स डू ?' (१९७९) व 'लिबर्टी, मार्केट अँड स्टेट' (१९८६) या पुस्तकांत संग्रहित केले आहेत.

बुखानन यांचा जन्म अमेरिकेतील टेनेसीमध्ये २ ऑक्टोबर १९१९ रोजी झाला. मिड्ल टेनेसी स्टेट कॉलेज व टेनेसी विद्यापीठातील शिक्षणानंतर त्यांनी शिकागो विद्यापीठाची डॉक्टरेट पदवी मिळविली (१९४८). शार्लोटव्हिल येथील व्हर्जिनिया विद्यापीठात प्राध्यापक (१९५७–६७) व तेथील टॉमस जेफर्सन सेंटर फॉर स्टडीज इन पॉलिटिकल इकॉनॉमी अँड सोशल फिलॉसफी या केंद्राचे ते संचालक होते. काही काळ कॅलिफोर्निया विद्यापीठात (लॉस एंजल्स) काम केल्यावर १९६९ साली ते ब्लॅक्सबर्ग येथील व्हर्जिनिया पॉलिटेक्निक इन्स्टिट्यूटमध्ये प्राध्यापक झाले. तेथे त्यांनी गॉर्डन टुलॉक यांच्यासह पुढाकार घेऊन सेंटर फॉर स्टडी ऑफ पब्लिक चॉइस हे केंद्र स्थापले. १९८२ साली हे केंद्र वॉशिंग्टन डी. सी. जवळील फेअरफॅक्स (व्हर्जिनिया) येथील जॉर्ज मॅसन विद्यापीठात हलविण्यात आले. सध्या बुखानन येथेच असून फावल्या वेळात ते जवळच्या ४०० एकरांच्या मळ्याची देखभाल करतात.

वैद्यक अथवा शरीरक्रियाविज्ञान

यंदाचे वैद्यकाचे किंवा शरीरक्रियाविज्ञानाचे नोबेल पारितोषिक रीटा लेव्ही-मोंतालसिनी (७७) या जीववैज्ञानिक आणि स्टॅन्ली कोहन (६३) हे जीवरसायनशास्त्रज्ञ या दोघांना संयुक्तपणे देण्यात आले आहे. दोघे अमेरिकन आहेत; पण रीटा ह्या अमेरिका व इटली या दोन्ही देशांच्या नागरिक आहेत. त्या हल्ली रोम येथील कोशिका (पेशी) जीववैज्ञानिक संस्थेत संशोधक म्हणून काम करतात; तर कोहन हे व्हानडर बिल्ट युनिव्हर्सिटी स्कूल ऑफ मेडिसीन (नॅशव्हिले, टेनेसी) येथील जीवरसायनशास्त्र विभागात असतात.

वाढ होत असलेल्या पेशींच्या विकासाला (वृद्धीला) काही प्रथिने मार्गदर्शन करीत असतात, त्यांना वृद्धिघटक असे म्हणतात. या घटकांविषयी आपल्याला थोडीच माहिती आहे; पण पेशीच्या विकासातील त्यांचे कार्य महत्त्वपूर्ण असल्याचे माहीत झाले आहे. या वृद्धिघटकांविषयी लावलेल्या शोधांबद्दल या दोघांना हे पारितोषिक देण्यात आले आहे. रीटा यांनी असा पहिला वृद्धिघटक शोधून काढला असून त्याला मज्जावृद्धिघटक म्हणजे नर्व्ह ग्रोथ फॅक्टर (एनजीएफ) म्हणतात आणि कोहन यांनी बाह्यत्वचा वृद्धिघटकाचा म्हणजे एपिडर्मल ग्रोथ फॅक्टरचा (ईजीएफचा) शोध लावला आहे.

कॅरोलिन्स्का संस्था (स्वीडन) त्यांच्या शोधांबद्दल म्हणते, "या दोन वृद्धिघटकांच्या त्यांनी लावलेल्या शोधांमुळे मूलभूत विज्ञानातील अत्यंत महत्त्वाचे क्षेत्र खुले झाले आहे... या दोघांनी जी प्रणाली निर्माण केली आहे, तिचे अनुकरण करणाऱ्यांची संख्या वाढत आहे." नोबेल समितीचे एक सदस्य केर्स्टिन हान म्हणतात, "पेशी वृद्धिघटकांतील नंतरचा प्रत्येक शोध ह्या या दोघांच्या पावलावर पाऊल ठेवून आल्यासारखा दिसतो."

या शोधांचा साक्षात परिणाम म्हणजे कर्करोगासारखे अर्बुदाशी (गाठीशी) निगडित असणारे रोग, भाजल्याच्या जखमा, वार्धक्यजन्य मनोऱ्हासासारखी वृद्धत्वातील दुखणी यांसारख्या पुष्कळ रोगांविषयी

आपल्याला अधिक माहिती, सूचक धागेदोरे मिळू शकतील. हार्व्हर्ड मेडिकल स्कूलमधील डॉक्टर मंडळी भाजल्यामुळे झालेल्या जखमांवर रोपण करण्यासाठी लागणाऱ्या त्वचेची वाढ करण्यासाठी ईजीएफ या वृद्धिघटकाचा वापर करतात. पेशीची वृद्धी व विभेदन कसे नियंत्रित होते ती यंत्रणा समजण्यास या शोधांची मदत होते. मानवी मज्जा वृद्धिघटकांची यंत्रणा अधिक चांगली समजली आणि ती मोठ्या प्रमाणात उपलब्ध झाल्यास मज्जासंस्थेच्या विकारांवर उपचार करण्याचे एक मोठे साधन उपलब्ध होईल, अशी शास्त्रज्ञांची अपेक्षा आहे.

रीटा यांचा जन्म तुरीन येथे झाला व तुरीन विद्यापीठाची पदवी त्यांनी १९३६ साली संपादन केली. १९६९ सालचे वैद्यकाचे नोबेल पारितोषिक-विजेते साल्वादोर लूर्या आणि याच पारितोषिकाचे १९७५ सालचे विजेते रेनातो दलबेक्को यांच्याबरोबर त्यांचे शिक्षण झाले आहे. पदवी घेतल्यावर रीटा यांनी तुरीन विद्यापीठात काम करण्यास सुरुवात केली. परंतु दुसऱ्या महायुद्धाच्या सुरुवातीलाच इटलीच्या फॅसिस्ट सरकारने ज्यूंना शैक्षणिक व व्यावसायिक सुविधा न देण्याचा निर्णय घेतला. त्यामुळे ज्यू असल्याने त्यांना तुरीन विद्यापीठातून काढून टाकण्यात आले. म्हणून त्या ब्रूसेल्स (बेल्जियम) येथे गेल्या. या महायुद्धाच्या काळात त्यांनी अमेरिकन सैन्याबरोबर इटालियन निर्वासितांच्या छावण्यांतून काम केले. नंतर त्या तुरीनला परतल्या व एका शेतातील घरामधील आपल्या शयनगृहातच त्यांनी प्रयोगशाळा उभारून संशोधनास सुरुवात केली. १९४२ सालातील जुलै महिन्यातील मोठ्या बाँबहल्ल्यामुळे त्यांना तुरीन सोडावे लागले आणि एका खेड्यात याहून वाईट परिस्थितीत त्यांनी आपली प्रयोगशाळा पुन्हा उभारली. कामचलाऊ सामग्री, अधूनमधून गायब होणारी वीज, प्रयोगांसाठी लागणाऱ्या अंड्यांची टंचाई अशा अनिश्चित परिस्थितीतसुद्धा त्यांचे संशोधन चालू होते. अन्नाची टंचाई असल्याने अंड्यातील भ्रूणावर प्रयोग करून झाल्यावर अंड्यातील उरलेला बलक फेसून त्याचे ऑम्लेट करून त्या खात असत. तेथून एक वर्षात त्यांना फ्लॉरेन्सला पळून जावे लागले व तेथे खोटे नाव धारण करून राहावे लागले. आणि युद्ध संपेपर्यंत त्यांना असेच जोखमीचे जिणे जगावे लागले.

तुरीन येथे संशोधन करीत असताना त्यांचे गुरू गिऊसेप्पे लेव्ही हेही त्यांच्या संशोधनात सहभागी झाले होते. या दोघांनी मिळून एक संशोधनपर लेख लिहिला होता. परंतु लेखक आर्यवंशीय नसल्याने इटालियन नियतकालिकांनी तो छापण्याचे सुदैवाने नाकारले. कारण त्यामुळे हा लेख Archives de Biologie या बेल्जियन जर्नलमध्ये छापून आला. तो व्हिक्तॉर हँबर्गर यांच्या वाचनात आला आणि त्यांनी १९४६ साली रीटा यांना आपल्याबरोबर संशोधन करण्यासाठी सेंट लुईस येथील वॉशिंग्टन विद्यापीठात येण्याचे निमंत्रण दिले. त्यानुसार त्या अमेरिकेला गेल्या. तेथे त्यांनी इतर अनेक विद्यापीठांतूनही काम केले आहे. १९६१ साली अमेरिकेहून परतल्यानंतर त्या रोम येथेच पेशी (कोशिका) जीवविज्ञान संस्थेत काम करीत आहेत.

रीटा यांचे बहुतेक संशोधन मज्जा वृद्धिघटकाविषयीचे आहे. या घटकाचे कार्य व त्या कार्याची तऱ्हा शोधून काढण्याचे प्रयत्न करून १९७१ साली त्यांनी त्याच्या क्रियांचा क्रम शोधून काढला. उंदराच्या विशिष्ट अर्बुदातून एक द्रव्य बाहेर पडते व त्या द्रव्यामुळे मज्जातंतूंच्या वाढीस चालना मिळते, असे १९५१ पर्यंत त्यांच्या लक्षात आले होते. तेव्हा या द्रव्याला नर्व्ह ग्रोथ स्टिम्युलेटिंग फॅक्टर म्हणजे मज्जा वृद्धि-उत्तेजक घटक म्हणत असत. यावरून त्यांनी सुचविले की, पेशीतील उत्तेजन देणाऱ्या रसायनाकडून मिळणाऱ्या संदेशामुळे वाढत असलेल्या मज्जापेशींशी अवयव दुवा जुळवितात. १९५२ साली त्यांनी हा घटक शोधून काढला व रिओ डी जानेरो येथील मेडिकल स्कूलच्या जीवभौतिकीय संस्थेला त्यांनी भेट दिली. तेव्हा या द्रव्याचे जैव आमापन केले. म्हणजे चाचणी नमुना व प्रमाणभूत द्रव्य यांच्यावरील या द्रव्याच्या परिणामांचे मोजमाप करून या द्रव्याच्या शक्तीचे (क्षमतेचे) मापन केले. याच द्रव्याला पुढे १९५४ साली मज्जा वृद्धिघटक हे नाव देण्यात आले. १९५२ साली कोंबडीच्या भ्रूणातून काढलेल्या आणि उंदराच्या अर्बुदातील ऊतकाबरोबर संवर्धित केलेल्या सुट्या मज्जापेशीतून मज्जातंतू अंकुरित झाल्याचे आढळल्यावर त्यांनी

अर्बुदाच्या ऊतकात मज्जा वृद्धिघटक असल्याचा निष्कर्ष काढला.

तदनंतर कोहन हे रीटा यांना येऊन मिळाले आणि दोघांनी या घटकाच्या शुद्धीकरणाचे काम केले (१९५६–५८). हे करताना त्यांना हे द्रव्य सापाचे विष व उंदराच्या लालाग्रंथी यांच्यात विपुल प्रमाणात असल्याचे दिसून आले. हे द्रव्य प्रथिन असल्याचे कोहन यांनी दाखवून दिले; तसेच त्यांनीच त्याचा रेणुभारही निश्चित केला. यानंतर व्हानडर-बिल्ट येथे आल्यावर कोहन यांनी बाह्यत्वचा वृद्धि-घटकावर लक्ष केंद्रित केले. लालाग्रंथीत असणारा हा घटक त्यांनी १९६२ साली अलग केला. नवजात उंदराच्या पिलाला आपली पापणी उघडण्याचे काम या द्रव्यामुळे अधिक जलदपणे करता येते, असे त्यांनी दाखविले. १९७२ साली त्यांनी या घटकाची रचना निश्चित केली. त्वचेतील पेशीच्या वाढीचे नियंत्रण या घटकाद्वारे होते आणि पेशीच्या पृष्ठभागी आढळणारे एक प्रथिन या घट-काचे ग्राही (रिसेप्टर) म्हणून काम करते. कोहन यांनी नंतर आपले लक्ष या ग्राहीवर अधिक केंद्रित केले. कोहन उत्कृष्ट प्रयोग करणारे असून त्यांना पाइप ओढण्याचा व बासरी वाजविण्याचा छंद आहे. रीटा आपल्या या सहकाऱ्याविषयी म्हणतात, "स्टॅन्ली आपला पूर्ण दिवस आणि संध्याकाळचा बहुतेक वेळ डोळे अर्धवट मिटून व पाइप ओढीत चिंतन करण्यात किंवा बासरी वाजविण्यात घाल-वितो." कोहन यांना पारितोषिक मिळाल्याचे ऐकून आश्चर्य वाटले व ते म्हणाले, "नवनवीन गोष्टींचा शोध घेण्याचे काम चालू ठेवलेच पाहिजे. गेली २०–३० वर्षे आम्ही करीत असलेले काम महत्त्वाचे ठरले याचा मला आनंद वाटतो."

या पारितोषिकाच्या बातमीमुळे रीटा यांच्या पूर्वीच्या नैराश्यपूर्ण आठवणी काही प्रमाणात शांत झाल्या असतील. बातमी ऐकल्यावर त्या म्हणाल्या, "एके काळी इटली हा देश (मूलभूत) संशोधना-साठी प्रसिद्ध नव्हता. आता यामुळे यात अचानक व एकदम बदल झाल्याने मला खूप आनंद वाटतो आहे."

रीटा व कोहन या दोघांना याच वर्षी म्हणजे सप्टेंबर १९८६ मध्ये अल्बर्ट लास्कर बेसिक मेडिकल रिसर्च ॲवार्ड मिळाले असून हा पुरस्कार व वैद्यकाचे नोबेल पारितोषिक हे दोन्ही सन्मान त्याच व्यक्तींना एकाच वर्षी मिळण्याचे हे लागोपाठचे तिसरे वर्ष आहे.

रसायनशास्त्र

रॉयल स्विडिश ॲकॅडेमी ऑफ सायन्सेसने या वर्षीचे रसायनशास्त्राचे नोबेल पारितोषिक तिघांना दिले आहे. अमेरिकेतील डडली आर. हर्शबाख (हार्व्हर्ड विद्यापीठ, केंब्रिज) व युवान टी. ली (कॅलिफोर्निया विद्यापीठ, बर्कली) आणि कॅनडा-तील जॉन चार्ल्स पोलान्यी (टोरोंटो विद्यापीठ) या तिघांना हे पारितोषिक मूलभूत रासायनिक प्रक्रियांच्या गतिकीबद्दल (गतिशास्त्रीय अध्ययना-बद्दल) केलेल्या संशोधनासाठी म्हणजे रासायनिक विक्रियांची मूलभूत यंत्रणा उघड करणाऱ्या पद्धती विकसित केल्याबद्दल देण्यात आले. रासायनिक विक्रियांची गतिकी हे एक संशोधकांना आकर्षित करणारे नवे क्षेत्र असून या तिघांचे संशोधन या क्षेत्राचा विकास होण्याच्या दृष्टीने महत्त्वाचे आहे. तसेच या संशोधनामुळे रासायनिक विक्रिया कशी घडते याविषयी अधिक तपशीलवार माहिती उपलब्ध झाली आहे.

हर्शबाख यांनी एकमेकींना छेदणाऱ्या रेणवीय शलाकांची (क्रॉस्ड मॉलेक्युलर बीम्स) पद्धती विकसित केली आहे. या शलाका म्हणजे दिशा दिलेले व सुस्पष्ट असे रेणूंचे स्रोत असतात. जेथे रासायनिक विक्रियांचे तपशीलवार अध्ययन करणे शक्य असते तेथपर्यंतच नव्हे तर त्याही पलीकडे या शलाका पाठविता येतात. त्यांनी आधारभूत विक्रि-यांच्या गतिकीवरही प्रकाश टाकला. ली यांनी मुळात हर्शबाख यांच्याबरोबर संशोधन केले. ली यांनी वरील शलाका पद्धतीचा सर्वसाधारण विक्रियांसाठी उपयोग करून घेण्याविषयीचे आणखी पुढील संशो-धन केले आणि सापेक्षतः मोठ्या रेणूंच्या महत्त्वाच्या विक्रियांच्या अभ्यासासाठी ही पद्धती वापरली. पोलान्यी यांनी अवरक्त (प्रारण) रासायनिक दीप्तीची पद्धती विकसित केली. या पद्धतीमध्ये नव्याने बनलेल्या रेणूंपासून उत्सर्जित होणारे अत्यंत दुर्बल असे अवरक्त प्रारण (दृश्य प्रकाशाच्या तांबड्या रंगाच्या अलीकडील अदृश्य असे किरण)

अनुक्रमणिका

मोजून त्याचे विश्लेषण केले जाते. रासायनिक विक्रियेमध्ये ऊर्जेचे वाटप कसकसे होते याचा तपशील स्पष्ट होण्यासाठी त्यांनी ही पद्धती वापरली. अशा प्रकारे या तिघांच्या कार्यामुळे रसायनशास्त्रज्ञांचे लक्ष रासायनिक विक्रियांच्या स्थूलमानीय विश्वाकडून आंतरक्रिया करणाऱ्या रेणूंच्या सूक्ष्ममानीय विश्वाकडे वळले आहे.

सर्व द्रव्यांतील अणुरेणू अखंडपणे गतिमान असतात. अशा तऱ्हेने वायू अथवा द्रवातील रेणूंमध्ये आघात (टकरा) अखंडपणे होत असतात. जेव्हा यामुळे रेणू एकमेकांच्या पुरेसे जवळ येऊन संपर्कात येतात तेव्हा त्यांच्या दरम्यान किंवा त्यांच्यामध्ये आतल्या आतच अणूंची फेरमांडणी होऊ शकते. रेणूंमधील अणूंची (इलेक्ट्रॉनांच्या देवाणघेवाणीद्वारे) फेरमांडणी करणारी ही प्रक्रिया म्हणजे रासायनिक विक्रिया होय. या प्रकारे बनलेल्या नव्या रेणूंना उत्पादित रेणू म्हणतात व बहुधा विक्रियेमुळे रेणूंचे गुणधर्म बदलतात. अशा प्रकारे रासायनिक विक्रिया घडून येण्यासाठी पुष्कळदा आदळणाऱ्या रेणूंमध्ये मोठी अंतर्गत ऊर्जा वा उच्च वेग यांसारखे गुणधर्म असावे लागतात.

रासायनिक विक्रिया कशी घडते व तिचा वेग कसा मोजतात हा रासायनिक विक्रिया गतिकीच्या अभ्यासाचा विषय असतो. गेल्या काही दशकांत गतिकीच्या या क्षेत्रात, विशेषकरून प्रायोगिक पद्धतींच्या बाबतीत, विकास झपाट्याने झाला आहे. १९६७ सालचे रसायनशास्त्राचे नोबेल पारितोषिक एम्. आयगेन (प. जर्मनी) आणि आर्. जी. डब्ल्यू. नॉरीश व जी. पोर्टर (दोघेही ब्रिटिश) यांना अत्यंत जलदपणे होणाऱ्या रासायनिक विक्रियांच्या संशोधनासाठी देण्यात आले होते. तथापि रासायनिक विक्रियांच्या वेगावर कोणत्या रेणवीय गोष्टींचा प्रभाव पडतो, हे मुळात जाणून घेण्याच्या बाबतीतील प्रगती तदनंतर सावकाशपणेच झाली.

वायूतील किंवा द्रवातील रेणूंच्या गतीची दिशा व वेग ही मुख्यत्वे यदृच्छ (हवी तशी) असतात. परिणामी रेणूंमधील आघात कळण्याच्या दृष्टीने या गोष्टी सुस्पष्ट (सोयीच्या) अशा नसतात. उदाहरणार्थ, आघातांतील गतिज ऊर्जा निश्चित लक्षात येत नाही. अशा तऱ्हेने विक्रियेचे तपशीलवार चित्र अस्पष्ट बनते आणि त्याचे निरीक्षण पुरेशा अचूकपणे करणे शक्य होत नाही. पूर्वीच्या सिद्धांतांमधील पुरावा फारच संदिग्ध स्वरूपाचा होता (उदाहरणार्थ, शेवटी उत्पादित होणारा पदार्थ व अनेक टप्प्यांच्या विक्रियेच्या शेवटी निर्माण झालेली वा खर्च झालेली ऊर्जा यांविषयीचा पुरावा). त्यामुळे हा प्रश्न समाधानकारकपणे सुटला नव्हता. तेव्हाच्या निरीक्षणांद्वारे कोट्यवधी रेणूंवर होणाऱ्या एकूण परिणामाची माहिती मिळते, पण विक्रियेच्या प्रत्येक टप्प्यात एकेका रेणूवर (व्यक्तिगत) काय परिणाम होतात, हे कळत नसे.

१९५०–६० या दशकाच्या शेवटी हर्शबाख यांनी रेणवीय शलाका तंत्र वापरून रासायनिक विक्रियेमध्ये सेकंदाच्या कोटयांश एवढ्या वेळात एकेकट्या रेणूंवर काय परिणाम होतो, याचे अध्ययन करण्याविषयीचा प्रस्ताव मांडला. प्रथम त्यांच्या सहकाऱ्यांना हा मार्ग वेडगळपणाचा वाटला होता. परंतु शेवटी हा नाविन्यपूर्ण मार्ग वरील प्रश्न सोडविण्याच्या दृष्टीने उपयुक्त ठरला.

रेणवीय शलाका तंत्र हा विक्रिया गतिकीच्या क्षेत्रातील प्रगतीचा एक सर्वांत महत्त्वाचा टप्पा आहे. मूलकण भौतिकीतील पद्धतीसारखी ही पद्धती आहे. मूळकण भौतिकीत अणूपेक्षा लहान मूलकणांच्या शलाका (स्रोत) प्रवेगित करून एकमेकींवर अथवा लक्ष्यावर आदळू देतात आणि नंतर निर्माण होणाऱ्या 'डबरी'चे (तुकड्यांचे) अध्ययन करतात. हर्शबाख यांच्या शलाकेत मूलकणांऐवजी रेणू असतात इतकेच. दिशा व अवकाशातील स्थान यांच्या दृष्टीने सुस्पष्ट अशा कमी घनतेच्या रेणूंच्या स्रोताच्या दोन शलाका जेव्हा एकमेकींना छेदतात वा जवळून जातात तेव्हा रेणूंमधील विक्रिया तपशीलवारपणे अभ्यासणे शक्य होते. म्हणजे शलाकांतील रेणू हे जेव्हा जवळजवळ ध्वनिवेगाएवढ्या वेगाने एकमेकांवर आघात करतात तेव्हा त्यांच्यात विक्रिया होऊन नवे (उत्पादित) रेणू बनतात आणि ते विविध दिशांना (फवारल्यासारखे) जातात. हे नवीन रेणू कशाचे बनले आहेत, ते कोठे संपतात आणि कोणत्या प्रकारची ऊर्जा उत्सर्जित करतात अथवा शोषतात, याचा अभ्यास केला जातो.

अनुक्रमणिका





त्यावरून व्यक्तिगत वा सुटचासुटचा विक्रियांत काय घडले, त्याची फेरमांडणी करण्यात येते.

हर्शबाख यांच्या पहिल्या प्रयोगात पोटॅशियम अणू व मिथिल आयोडाइड यांच्या शलाका वापरल्या होत्या आणि अभिज्ञातक (ओळखण्याचे साधन) म्हणून साधी तापलेली टंगस्टनची तार वापरली होती. विक्रियेनंतर नव्याने बनलेल्या पोटॅशियम आयोडाइडाच्या अणूंमुळे तारेत विद्युतप्रवाह निर्माण होई. तदनंतर या तंत्रात खूप सुधारणा झाल्या आहेत. विक्रियेत भाग घेणाऱ्या पदार्थांच्या शलाकांची निवड आता विशिष्ट वेग, अंतर्गत ऊर्जा वा दिक्‌स्थिती यांनुसार करता येते आणि गती, वस्तुमान, दिशा, पुंजस्थिती व ध्रुवण यांनुसार विश्लेषण करणे शक्य झाले आहे.

हर्शबाख, ली व इतर संशोधकांनी अनेक रासायनिक विक्रियांचे या तंत्राने तपशीलवार अध्ययन केले. ली यांनी केलेल्या सुधारणांमुळे अधिक विविध प्रकारच्या विक्रियांचे अध्ययन करता येऊ लागले कारण ली यांनी तप्त टंगस्टन तारेच्या जागी स्वतः बनविलेल्या वस्तुमान वर्णपटमापक या साधनाची योजना केली. नंतर ली यांनी रेणवीय शलाका व लेसर यांचा प्रथमच एकत्रितपणे वापर केला; त्यांनी 'सर्वकामी' रेणवीय शलाका यंत्र बनविले. यामुळे विक्रियेन नव्याने उत्पादित झालेल्या रेणूंचे अधिक सखोल विश्लेषण करणे शक्य झाले. कार्बनी रेणू आणि फ्ल्युओरीन अथवा ऑक्सिजन यांच्यातील विक्रियांचे ली यांनी अनुसंधान केल्याने महत्त्वाच्या विक्रियांसाठी हे तंत्र वापरले जाऊ लागले. अल्पकालीन सरळ विक्रिया तसेच दीर्घकालीन विक्रियांचे निरीक्षण करण्यात आले व त्यामुळे प्राथमिक विक्रियांच्या अभ्यासातून मिळालेल्या निष्कर्षांची खात्री पटली. अलीकडील काळात ली यांनी ज्वलनाविषयीच्या व वातावरणाविषयीच्या रासायनिक अभ्यासाच्या दृष्टीने अगदी महत्त्वाच्या असलेल्या विक्रियांचे अध्ययन केले आहे. अशा प्रकारे यामुळे ज्वलनामधील विविध टप्पे समजले असून शेवटी या माहितीचा उपयोग अंतर्ज्वलन एंजिनाची कार्यक्षमता वाढविण्यासाठी व ऊर्जानिर्मितीसाठी होऊ शकेल.

पोलान्यी यांनी रासायनिक विक्रियांच्या तपशीलवार अध्ययनाची दुसरी एक अत्यंत महत्त्वाची पद्धती विकसित केली. या अवरक्त रासायनिक दीप्ती पद्धतीमध्ये काही रासायनिक विक्रियांमध्ये उत्पादित रेणूंपासून उत्सर्जित होणाऱ्या अत्यंत दुर्बल अशा अवरक्त प्रारणाचे मापन व विश्लेषण करतात. येथे विक्रियेतील जादा ऊर्जा उत्पादित रेणूंमध्ये अंतर्गत ऊर्जा म्हणून आधी साचते व नंतर किंचित काळाने अवरक्त प्रकाशाच्या रूपात उत्सर्जित होते, असे मानले आहे. या प्रकाशाच्या वर्णपटीय विश्लेषणाने उत्पादित रेणूंच्या पुंजयमिकीय अवस्था कळू शकतात. अशा प्रकारे रेणू तुटताना वा निर्माण होताना रेणूंचा जो 'नाच' होतो, तो 'पाहता' येऊ शकतो. पोलान्यी यांनी या रासायनिक दीप्तीचे निरीक्षण करण्यास १९५६ साली सुरुवात केली व १९५९ साली याविषयीचे संशोधन प्रसिद्ध केले. पोलान्यी यांच्या प्रयोगांमुळे पिमेंटल यांच्या रासायनिक लेसरच्या शोधाचा मार्ग मोकळा झाला. तसेच दोन असे लेसर निर्माण करता आले की, ते अणुकेंद्रीय संघटन सुरू करण्याइतपत शक्तिमान आहेत, असे मानतात.

हर्शबाख यांचा जन्म कॅलिफोर्निया राज्यातील सान जोस येथे १८ जून १९३२ रोजी झाला. त्यांचे शिक्षण स्टॅनफर्ड व हार्व्हर्ड विद्यापीठांत झाले. १९५८ साली हार्व्हर्ड विद्यापीठाची पीएच. डी. पदवी संपादल्यावर १९५९ सालापासून ते याच विद्यापीठात अध्यापनाचे कार्य करीत आहेत. १९६३ पासून ते येथेच रसायनशास्त्राचे प्राध्यापक आहेत. त्यांना पारितोषिके, पदके, पुरस्कार, सन्माननीय पदव्या व सदस्यत्व वगैरे अनेक सन्मान लाभले असून त्यांना धावणे, व्हायोलीन वाजविणे यांचा छंद आहे. ते उत्तम फुटबॉलपटू आहेत. यामुळेच ते या पारितोषिकाच्या पैशातून तरुण कलाकार व संगीततज्ज्ञांसाठी निधी उभारणार आहेत. पारितोषिक मिळाल्यावर ते म्हणाले होते, "आपला समाज कलाकार व संगीततज्ज्ञांना जगण्यापुरतेही पैसे देत नाही, हे दुर्दैव आहे."

नोबेल पारितोषिकाची बातमी त्यांच्यापर्यंत पोचताना जरा मजेशीर घोटाळा झाला होता. रॉयल स्वीडिश ॲकॅडेमी ऑफ सायन्सेसचा फोन

२२ ऑक्टोबर १९८५ च्या सकाळी बोस्टन येथील दंतवैद्य जेम्स हिर्शबर्ग यांना आला व त्यांना नोबेल पारितोषिक मिळाल्याचे सांगण्यात आले. परंतु हा राँग नंबर होता. नंतर रेडिओ केंद्राने फोन करून जॉर्जिनी हर्शबाख या हार्व्हर्डच्या साहाय्यक डीनचे अभिनंदन केले. पण हीही चूकच होती. कारण जॉर्जिनी या डडली आर्. हर्शबाख यांच्या पत्नी आहेत. शेवटी त्या धावतपळतच आपल्या पतीच्या कार्यालयात गेल्या. तेव्हा त्यांना (डडली यांना) इतर दोघांबरोबर आपल्याला नोबेल पारितोषिक मिळाल्याचे समजले.

युवान टी. ली यांचा जन्म तैवानमधील हिंचू येथे २९ नोव्हेंबर १९३६ रोजी झाला. त्यांनी कॅलिफोर्निया विद्यापीठाची पीएच. डी. पदवी १९६५ साली संपादन केली असून १९७४ पासून ते याच विद्यापीठात रसायनशास्त्राचे प्राध्यापक आहेत. तत्पूर्वी सात वर्षे ते शिकागो विद्यापीठात होते. हर्शबाख यांच्या मते ली हे उत्कृष्ट प्रयोगकर्ते असून भौतिकीय रसायनशास्त्रातील 'मोझार्ट' आहेत. मारी क्युरी यांचे चरित्र वाचून ली यांना संशोधन करण्याची प्रेरणा मिळाली आहे. ते म्हणाले होते, "या चरित्रामुळे मला वैज्ञानिकांचे जीवन किती सुंदर असू शकते, ते दिसून आले."

पोलान्यी हे कॉस्मॉपालिटन (सर्वदेशी) वैज्ञानिक म्हणता येतील. कारण त्यांचा जन्म बर्लिन (जर्मनी) येथे २३ जानेवारी १९२९ रोजी झाला; त्यांचे आई-वडील हंगेरियन होते; तर त्यांनी इंग्लंडमधील मँचेस्टर विद्यापीठातून पीएच. डी. पदवी संपादिली आहे आणि १९६२ पासून ते कॅनडातील टोरोंटो विद्यापीठात रसायनशास्त्राचे प्राध्यापक आहेत. त्यांचे वडीलही रसायनशास्त्रज्ञ व तत्त्वज्ञ होते आणि त्यांचा आइन्स्टाइन यांच्याशी संपर्क असे. हर्शबाख यांच्याप्रमाणेच जॉन पोलान्यी यांनाही अनेक बहुमान मिळाले असून त्यांनी १५० पेक्षा जास्त लेख लिहिले आहेत. १९७० साली त्यांनी 'कन्सेप्ट इन रिॲक्शन डायनॅमिक्स' हा अनुबोधपट काढला; तर १९७८ साली प्रसिद्ध झालेल्या 'द डेंजर्स ऑफ न्युक्लिअर वॉर' या पुस्तकाचे ते एक सहसंपादक आहेत.

भौतिकी

या सालचे भौतिकीचे नोबेल पारितोषिक पुढील तिघांत पुढीलप्रमाणे विभागण्यात आले आहे: बर्लिनच्या माक्स प्लांक सोसायटीच्या फ्रिट्झ-हाबर संस्थेचे एर्न्स्ट रुझ्का यांना अर्धे, तर झुरिक येथील आयबीएम रिसर्च लॅबोरेटरीचे गेर्ड बिनिग व हाइन्रिख रोहरर या दोघांना उरलेले अर्धे विभागून देण्यात आले आहे.' आधुनिक सूक्ष्मदर्शकातील विकासासाठी हे पारितोषिक देण्यात आले असून रुझ्का यांना इलेक्ट्रॉन-प्रकाशकीमधील (ऑप्टिक्स-मधील, प्रकाशाचा संबंध नसला तरी नावात तो राहिला आहे), मूलभूत कार्याबद्दल व पहिल्या इलेक्ट्रॉन सूक्ष्मदर्शकाचा अभिकल्प (आराखडा) बनविल्याबद्दल; तर इतर दोघांना क्रमवीक्षक सुरंग (म्हणजे स्कॅनिंग टनेलिंग) सूक्ष्मदर्शक या नावाने ओळखण्यात येणाऱ्या नवीन व पूर्णतया वेगळ्या अशा सूक्ष्मदर्शकाच्या अभिकल्पासाठी हे पारितोषिक मिळाले आहे. जीवविज्ञान ते वैद्यक यांसारख्या विविध वैज्ञानिक शाखांतील इलेक्ट्रॉन सूक्ष्मदर्शकाचे महत्त्व आता प्रस्थापित झाले असून पारितोषिक देणाऱ्या समितीच्या मते हा या शतकातील एक सर्वांत महत्त्वाचा शोध ठरला आहे.

परंपरागत सूक्ष्मदर्शकाचा हूक यांचा १६५५ चा शोध हा विज्ञानाच्या दृष्टीने विशेषकरून जीवविज्ञान व वैद्यक यांच्या दृष्टीने, प्रगतीचा एक मोठा टप्पा ठरला. अधिकाधिक चांगले सूक्ष्मदर्शक विकसित झाले तसे या सूक्ष्मदर्शकाला एक अनुलंघ्य मर्यादा असल्याचे लक्षात आले. ही मर्यादा प्रकाशाच्या तरंग-रूपी वैशिष्टयांवर अवलंबून आहे. एखाद्या प्रारणाच्या (येथे प्रकाशाच्या) अर्धतरंगलांबीएवढ्या कणाचे वर्धन त्याद्वारे होऊ शकते. प्रकाशाची तरंगलांबी अणूच्या व्यासाच्या सुमारे २,००० पट असते; त्यामुळे अणूची रचना प्रकाशीय सूक्ष्मदर्शकाने उघड होणे शक्य नाही. अशा तऱ्हेने प्रकाशतरंग वापरून त्याच्या तरंगलांबीपेक्षा लहान असलेले तपशीलांतील फरक कळणे शक्य नसते. जेमतेम वेगळे ओळखता येतील अशा प्रतिमेच्या दोन तपशीलांतील भेद (अंतर) म्हणजे विभेदन होय. प्रकाशाचा वापर करणाऱ्या परंपरागत सूक्ष्मदर्शकाचे विभेदन सुमारे ४,००० Å

अनुक्रमणिका

(Å = अँगस्ट्रॉम = १०-८ सेंटिमिटर) आहे. म्हणजे अशा सूक्ष्मदर्शकाने वस्तूची प्रतिमा २,००० पटींपर्यंत मोठी करता येते. उलट, अत्याधुनिक इलेक्ट्रॉन सूक्ष्मदर्शकात असे वर्धन १० लाख पट असू शकते. इलेक्ट्रॉन हा कणाप्रमाणे तसाच तरंगाप्रमाणेही वागतो आणि उच्च वेगांना त्याची तरंगलांबी १ Å पेक्षा कमी (अणूचा व्यास सुमारे ३ Å असतो) म्हणजे प्रकाशाच्या तरंगलांबीच्या १ लक्षांश असते. अणू हे त्यांच्यापेक्षा लहान कणांचे (मूलकणांचे) बनले आहेत हे लक्षात आल्यानंतर तीन दशकांनी म्हणजे १९२०–३० या दशकाच्या उत्तरार्धात अशा एका मूलकणाचे म्हणजे इलेक्ट्रॉनाचे उपयोग प्रकाशीय सूक्ष्मदर्शकाने न दिसू शकणारे लहान कण 'पहाण्या'साठी करण्याचा पहिला प्रयत्न करण्यात आला.

रूस्का हे बर्लिन येथे तांत्रिक विद्यापीठात विद्यार्थी असताना त्यांनी केलेल्या संशोधनकार्यातून इलेक्ट्रॉन सूक्ष्मदर्शकाच्या विकासाला प्रारंभ झाला. इलेक्ट्रॉनांच्या बाबतीत चुंबकीय वेटोळे भिंगाचे कार्य करू शकेल आणि अशा प्रकारे इलेक्ट्रॉनांनी एखादा पदार्थ उद्दिप्त (किरणीयित) केल्यास त्याची प्रतिमा मिळविण्यासाठी हे इलेक्ट्रॉन भिंग वापरता येऊ शकेल, असे त्यांना आढळले. अशा तऱ्हेने इलेक्ट्रॉनशलाका वापरून वस्तूची प्रतिमा निर्माण करणे शक्य असल्याचे आढळले तेव्हा सूक्ष्मदर्शकविज्ञानाच्या प्रगतीमधील एक मोठा टप्पा गाठला गेला. प्रकाशकीय भिंगाप्रमाणे कार्य करणाऱ्या चुंबकीय वलयातून जाणारा केंद्रापसारी (विखुरणारा) इलेक्ट्रॉन पुंजका एका बिंदूपाशी केंद्रित होतो. योग्य प्रकारचे विद्युत्त क्षेत्रही या भिंगाप्रमाणे कार्य करू शकते. अशा प्रकारचे भिंग वापरून इलेक्ट्रॉनांनी उद्दिप्त केलेल्या वस्तूची मोठी प्रतिमा मिळू शकते. ही प्रतिमा अनुस्फुरित (स्वयंप्रकाशी) पडद्यावर किंवा छायाचित्रीय पट्टीवर घेता येते. अशी दोन वा अधिक भिंगे एकत्रितपणे वापरून प्रतिमेचे वर्धन वाढविता येणे शक्य असल्याचेही सिद्ध झाले.

या विकासाला सर्वांत जास्त हातभार रूस्का यांचा लागला. विद्यार्थी असताना आपले पर्यवेक्षक मात्क्स नॉल यांच्याबरोबर त्यांनी साध्या चुंबकीय वलयाच्या अभ्यासास सुरुवात केली. योग्य त्या आराखड्याची लोखंडी डबी अशी वलये ठेवण्यास वापरली, तर त्यांचे इलेक्ट्रॉन–प्रकाशकीय (ऑप्टिकल) गुणधर्म सुधारतात, असे त्यांना आढळले. शिवाय कमी केंद्रांतरांची भिंगे बनविणेही शक्य झाले. उच्च वर्धनासाठी अशा कमी केंद्रांतरांच्या भिंगाची गरज असते. दोन वलये एकसरीत वापरून रूस्का यांना १५ पट वर्धन मिळवता आले. हे वर्धन जरी माफक असले, तरी प्रकाशकीय भिंगाऐवजी चुंबकीय भिंग व प्रकाशाऐवजी इलेक्ट्रॉन वापरून बनविलेल्या इलेक्ट्रॉन सूक्ष्मदर्शकाचा हा पहिला मूळ नमुना होता. नंतर त्यांनी विविध तपशीलांत जाणीवपूर्वक व जलदपणे सुधारणा केल्या आणि १९३३ साली त्यांनी आधुनिक भाषेत ज्याला इलेक्ट्रॉन सूक्ष्मदर्शक म्हणता येऊ शकेल असे पहिले उपकरण म्हणजे परंपरागत प्रकाशकीय सूक्ष्मदर्शकापेक्षा पुष्कळच चांगले काम करणारे उपकरण बनविले. नंतर त्यांची सीमेन्स-हालस्के कंपनीत नेमणूक झाली. तेथे ते व्यापारी तत्त्वावर मोठ्या प्रमाणात निर्माण करावयाच्या पहिल्या इलेक्ट्रॉन सूक्ष्मदर्शकाच्या विकासात सहभागी झाले. बी. फोम बोरीस व रूस्का यांनी अशा पहिल्या इलेक्ट्रॉन सूक्ष्मदर्शकाचा नमुना या कंपनीसाठी १९३८ साली बनविला आणि १९३९ साली हे उपकरण बाजारात आले. इलेक्ट्रॉन सूक्ष्मदर्शकविज्ञानातील या महत्त्वाच्या टप्प्यामुळे विज्ञानाच्या पुष्कळ क्षेत्रांत या उपकरणाचा जलदपणे उपयोग होणे शक्य झाले आणि व्हायरस व मोठ्या रेणूंच्या प्रतिमा देणाऱ्या अशा सूक्ष्मदर्शकामुळे जीवविज्ञान व इलेक्ट्रॉनिकी यांसारख्या अगदी भिन्न क्षेत्रांत क्रांती घडून आली. दुसऱ्या महायुद्धाच्या काळातही रूस्का यांनी आपले याविषयीचे संशोधन चालू ठेवले होते; पण रशियन सैन्य बर्लिनमध्ये आल्यावर तेथून त्यांनी आपली साधनसामग्री हलविली. ऱ्हाइनहोल्ट ऱ्हयुडेनबेर्ग यांनी अमेरिकेतील व ब्रिटनमधील इलेक्ट्रॉन सूक्ष्मदर्शकाचे एकस्व (पेटंट) मिळविले होते आणि जर्मनीतही त्यासाठी त्यांनी रूस्का यांच्या आधी १० दिवस अर्ज केला होता, पण तो फेटाळण्यात आला.

तदनंतरच्या गेल्या काही दशकांत इलेक्ट्रॉन सूक्ष्मदर्शकाचा खूप विकास झाला. तांत्रिक सुधारणा व पूर्णतया नवीन अभिकल्प यांच्याद्वारे हा विकास

अनुक्रमणिका

झाला. या पार्श्वभूमीवर मूळ कार्याचे महत्त्व अधिक उठून दिसते. या विकासकार्यात पुष्कळ संशोधकांनी काम केले आहे; तरीही रूझ्का यांचे कार्य त्यात स्पष्टपणे उमटून दिसते. कारण इलेक्ट्रॉन-प्रकाशकी-विषयक त्यांची अनुसंधाने आणि पहिल्या खऱ्या-खुऱ्या इलेक्ट्रॉन सूक्ष्मदर्शकाची उभारणी ही या विकासाच्या दृष्टीने अत्यंत महत्त्वाची होती, हे नाकारता येत नाही.

इलेक्ट्रॉन हा बिंदुवत कण असल्याने या उपकरणाची विभेदन करण्याची क्षमता सैद्धांतिक दृष्टीने अमर्यादित आहे, असे म्हणता येऊ शकेल. परंतु पुंज यामिकीनुसार प्रत्येक कणाला तरंगाची वैशिष्टयेही असतात. त्यामुळे त्याचे स्थान ठरविण्यात अनिश्चितता येते. परिणामी विभेदनालाही मर्यादा पडतात. सर्वसाधारणपणे वापरल्या जाणाऱ्या प्रवेग वर्चसाच्या बाबतीत ही मर्यादा ०.५ ते १ अँगस्ट्राम इतकी आहे.

रूझ्का यांनी बनविलेल्या प्रकाराला संक्रमण (प्रेषण) इलेक्ट्रॉन सूक्ष्मदर्शक म्हणतात. यात ज्या वस्तूची तपासणी वा पहाणी करायची असते. ती वस्तू पातळ छेदाच्या रूपात असते. प्रकाशीय सूक्ष्मदर्शकात ज्याप्रमाणे प्रकाश वस्तूत घुसतो त्याप्रमाणे येथे संघनित्र भिंगाने नमुन्याच्या छेदावर केंद्रित केलेली इलेक्ट्रॉन शलाका त्यात घुसते. त्यामधील अणुरेणूंनी हे इलेक्ट्रॉन विखुरले जातात. हे विखुरणे अणूच्या आकारमानावर अवलंबून असते. नमुन्याच्या लगेचच खाली असणाऱ्या वलयाने (वस्तुभिंगाप्रमाणे) हे इलेक्ट्रॉन स्वयंप्रकाशी पडद्यावर केंद्रित होतात आणि आणलेल्या माहितीला पडद्यावर दृश्य प्रतिमेचे रूप मिळते. इतर प्रकारचेही इलेक्ट्रॉन सूक्ष्मदर्शक आहेत. यांपैकी दुसरा महत्त्वाचा प्रकार म्हणजे क्रमवीक्षक (स्कॅनिंग) इलेक्ट्रॉन सूक्ष्मदर्शक होय. यामध्ये अत्यंत तीव्रपणे केंद्रित केलेली शलाका वस्तूवर टाकण्यात येते. तीमुळे उत्सर्जित झालेले द्वितीयक इलेक्ट्रॉन एका अभिज्ञातकाने एकत्रित केले जातात व विद्युतप्रवाहाची नोंद होते. चुंबकीय वलयांमुळे दूरचित्रवाणीतील नलिकेतील शलाकेप्रमाणे यातील इलेक्ट्रॉनशलाका वस्तूचे क्रमवीक्षण (क्रमाने पहाणी) करते. द्वितीयक इलेक्ट्रॉनांच्या होणाऱ्या उत्सर्जनात जो फरक पडतो त्याचा उपयोग प्रतिमा निर्माण करण्यासाठी करून घेता येऊ शकतो. केंद्राची जादा खोली हा याचा फायदा होय; त्यामुळे त्रिमितीय प्रतिमा मिळते. उलट संक्रमण प्रकारात (द्विमितीय) प्रतिमा मिळते; मात्र यात विभेदन अगदी कमी (दुर्बळ) असते. अशा प्रकारे हे दोन प्रकार एकमेकांना पूरक आहेत.

क्रमवीक्षक सुरंग सूक्ष्मदर्शक (स्कॅनिंग टनेलिंग मायक्रोस्कोप) ही इलेक्ट्रॉन सूक्ष्मदर्शक विज्ञानात सर्वात अलीकडे पडलेली भर आहे. हा खरा सूक्ष्मदर्शक नाही म्हणजे वस्तूची सरळ प्रतिमा देणारे साधन नाही. इतर सूक्ष्मदर्शकांहून याचे तत्त्व पूर्णतया वेगळे आहे. घन पृष्ठभागाची रचना (उंचसखलपणा) जाणून घेण्यासाठी यात एक यांत्रिक प्रयुक्ती वापरतात. येथपर्यंत याचे तत्त्व हे ब्रेल लिपी वाचण्याच्या तत्त्वासारखे आहे. ब्रेल लिपीच्या बाबतीत वाचकाच्या बोटांना उठावदार वैशिष्टये ओळखू येतात. जर पृष्ठभागावरून अतिशय सूक्ष्म अग्राची सूई (दर्शक) नेली व तिची उभ्या दिशेतील हालचाल नोंदली, तर पृष्ठभागाची रचना पुष्कळच अधिक तपशीलवार कळू शकेल. या प्रतिमेतील तपशीलाचे प्रमाण म्हणजे विभेदन हे सुईच्या तीक्ष्णतेवर आणि ती किती चांगल्या प्रकारे पृष्ठभागाच्या रचनेला स्पर्शून जाते त्यानुसार ठरेल. सुईचे अग्र अतिशय सूक्ष्म असेल, तर ते लवकर नष्ट होईल, हे उघडच आहे. तसेच सुईच्या स्पर्शाने वा संपर्काने पृष्ठभागाच्या रचनाविषयक सूक्ष्म तपशीलांचे नुकसान (झीज) होऊ शकेल. सुई पृष्ठभागापासून एका ठरावीक स्थिर, अल्प अंतरावर राहील अशी योजना करणे हा या अडचणीवरचा एक उपाय आहे. अमेरिकेतील नॅशनल ब्युरो ऑफ स्टॅंडर्ड्‌समधील भौतिकीविज्ञ रसेल यंग यांनी हा उपाय सर्वप्रथम यशस्वीपणे वापरला. यासाठी त्यांनी 'क्षेत्रीय उत्सर्जन' नावाचा आविष्कार वापरला. जर सुई व पृष्ठभाग यांच्या दरम्यान पुरेसे उच्च विद्युतवर्चस लावले, तर सुई व पृष्ठभाग यांतील अंतरानुसार ज्याची शक्ती (मूल्य) असते असा विद्युतप्रवाह वहातो. या प्रवाहाने नियंत्रित अशा एका सेवायंत्रणेद्वारे नियमन करून यांत्रिक संपर्काविना हे अंतर स्थिर ठेवता येऊ शकते. या तत्त्वावर काम करणारे उपकरण बनविण्यात यंग यशस्वी झाले. पण या उपकरणाचे विभेदन इलेक्ट्रॉन सूक्ष्म-

दर्शकापेक्षा पुष्कळच कमी होते; कारण सुईचे अग्र व पृष्ठभाग यांतील अंतर सुमारे २०० अँगस्ट्रॉम होते.

तथापि तथाकथित ' सुरंग परिणामा ' चा (टने-लिंग इफेक्ट) वापर करून यापेक्षा अधिक चांगले विभेदन मिळविणे शक्य होईल, असे त्यांच्या लक्षात आले. हा पुंजयामिकीतील परिणाम आहे. परंपरागत भौतिकीनुसार इलेक्ट्रॉन (व इतर कोणताही कण) त्याला पुरेशी उच्च ऊर्जा नसल्याने जेथे असू शकत नाही त्या क्षेत्रातून तो या परिणामानुसार जाऊ शकतो. जणू काही तो कण एका वर्चसरूपी पर्वतातून आपला मार्ग पुंजयामिकीय बोगदा (म्हणजे सुरंग) खणून काढतो (म्हणून या परिणामाला सुरंग परिणाम व पर्यायाने त्याचा वापर करणाऱ्या उपकरणाला सुरंग सूक्ष्मदर्शक हे नाव पडले). येथे याचा अर्थ असा होतो की, सुईचे अग्र जर पृष्ठभागाच्या पुरेसे जवळ (सुमारे १० अँगस्ट्रॉम म्हणजे १ ते २ अणुव्यास अंतरावर) असले तर, कमी विद्युतदाबालाही प्रवाह वहातो. वरील क्षेत्रीय उत्सर्जनातल्या प्रमाणेच येथेही यांत्रिक संपर्काविना सुईचे नियंत्रण करणे शक्य होईल. तथापि अत्यंत मोठ्या प्रमाणावर प्रायोगिक अडचणी उद्‌भवल्यामुळे यंग यांना ही कल्पना प्रत्यक्षात आणता आली नाही.

परंतु झुरिक येथील आयबीएम रिसर्च लॅबोरेटरीतील बिनिग व रोहरर यांना असा पहिला क्रमवीक्षक सुरंग सूक्ष्मदर्शक उभारण्यात यश आले. अत्यंत अचूक यांत्रिक अभिकल्प हे त्यांच्या यशाचे कारण आहे. याचे उदाहरण म्हणजे आजूबाजूची क्षोभकारक आंदोलने टाळण्यासाठी त्यांनी अतिसंवाहक शिशाच्या बशीत मुक्तपणे तरंगणाऱ्या जड चिरचुंबकावर सूक्ष्मदर्शक उभारला. अर्थात याहून कमी अवजड पण तेवढ्याच प्रभावी अशा सूक्ष्मदर्शकाच्या स्थिर, क्षोभरहित निलंबनाच्या प्रयुक्ती आता उपलब्ध झाल्या आहेत. एकमेकींना काटकोनात असलेल्या दोन दिशांमधील सुईची क्षैतिज (आडवी) हालचाल नियंत्रित करण्यासाठी दाबविद्युतीय घटक वापरण्यात येतात. त्यामुळे पृष्ठभागाचे क्रमवीक्षण (स्कॅनिंग) समांतर रेषांना अनुसरून होते

(यामुळेच याला क्रमवीक्षक सूक्ष्मदर्शक हे नाव आले). अन्य दाबविद्युत घटक वापरून सुईची उभ्या दिशेतील हालचाल नियंत्रित केली जाते व ती मोजण्यात येते. आता विशेष तंत्र वापरून एका अणूचे अग्र असणाऱ्या सुया बनविणे शक्य झाले आहे. परिणामी प्रतिमेची अचूकता पुष्कळ वाढली आहे. अशा तऱ्हेने क्षैतिज विभेदन सुमारे २ अँगस्ट्रॉम तर उभ्या दिशेतील विभेदन सुमारे ०.१ अँगस्ट्रॉमपर्यंत मिळविता येते. यामुळे व्यक्तिगत सुटचा अणूचे (त्रिमितीय) चित्र रेखाटणे शक्य होते. म्हणजे पृष्ठभागाची आणवीय रचना शक्य तेवढ्या सर्वाधिक तपशीलाने पहाणे शक्य होते.

सुईचे अग्र व पृष्ठभाग हे एकमेकांच्या संपर्कात नसले, तरी त्यांच्यामधील विद्युतवर्चसामुळे त्यांच्या दरम्यान विद्युतप्रवाह वहातो. या प्रवाहाची शक्ती सुई व पृष्ठ यांच्यातील अंतरावर अवलंबून असते आणि यामुळे या दोन्हीतील अंतर $१०^{-७}$ सेंटिमीटर (अणूच्या व्यासाच्या जवळजवळ दुप्पट) इतके स्थिर ठेवणे शक्य होते. सुई अत्यंत अणकुचीदार असते. म्हणजे तिचे अग्र एका अणूचे बनलेले असते. त्यामुळे क्रमवीक्षण करताना सुईला पृष्ठभागाचा अत्यंत बारीकसारीक तपशील अनुसरणे शक्य होणे, स्थिर अंतर राखताना सुईचे वर उचलले जाणे हे अणूच्या उंचवटाशी तर खाली जाणे हे दोन अणूंमधील रिकाम्या जागेशी तुल्य असते. यामुळे अणूइतक्या सूक्ष्म प्रमाणाचा नकाशा (चित्र) मिळू शकतो. अशा तऱ्हेने सुईची उभ्या दिशेतील हालचाल नोंदवून पृष्ठभागाची रचना अणूमागून अणू अशीं 'पहाणे' (अभ्यासणे) शक्य होते.

क्रमवीक्षक सुरंग सूक्ष्मदर्शक हे अगदी नवीन (१९७९ व १९८१ साली बनविलेले) उपकरण आहे. त्यामुळे त्याच्या विकासाचा प्रारंभच तेवढा आपण पाहू शकतो. तथापि यामुळे द्रव्याच्या रचनेच्या अभ्यासातील पूर्णतया नवीन अशी क्षेत्रे खुली होत आहेत, हे उघड आहे. आधीचे संशोधन व कल्पना यांचा आधार घेऊन बिनिग व रोहरर यांनी अपेक्षित अचूकतेचे व स्थिरतेचे हे उपकरण बनविले आणि ते बनविताना आलेल्या प्रचंड

अनुक्रमणिका

प्रायोगिक अडचणींवर यशस्वीपणे मात केली, हेच या दोघांचे महान कार्य आहे.

आता विज्ञानाच्या विविध क्षेत्रांमध्ये संशोधक या सूक्ष्मदर्शकाचा वापर करीत आहेत. पृष्ठभागाचा अभ्यास हा भौतिकीतील महत्त्वाचा विषय आहे. अर्धसंवाहक भौतिकी व सूक्ष्म-इलेक्ट्रॉनिकी (उदाहरणार्थ, शक्तिमान संगणक) यांमध्ये याचा विशेष उपयोग होऊ शकेल. रसायनशास्त्रातही पृष्ठीय रासायनिक विक्रियांचे कार्य महत्त्वाचे असते. उदाहरणार्थ, उत्प्रेरण व अधिशोषण यांच्या संबंधातील विक्रिया. कार्बनी अणू एखाद्या पृष्ठभागावर पक्के (स्थिर) करून त्यांची रचना या उपकरणाने अभ्यासणे शक्य आहे. अधिशोषण व उत्प्रेरण यांच्या यंत्रणांचा अभ्यास करण्यासाठी याचा उपयोग या आधीच करण्यात येत असून डीएनए रेणूंच्या अभ्यासातही हे तंत्र वापरण्यात येत आहे. याच्या साहाय्याने पृष्ठभागाच्या उंचसखलपणाचाच नव्हे तर संघटनाचाही नकाशा काढता येऊ शकेल. इलेक्ट्रॉन सूक्ष्मदर्शकाप्रमाणे यात निरीक्ष्य नमुना निर्वातात ठेवावा लागत नसल्याने याचा वापर जलविद्रावातील जैव रेणूंच्या अभ्यासासाठी करता येऊ शकेल, असे वाटते.

एन्स्टं लिट्झ यांनी व्यापारी तत्त्वावर पहिला क्रमवीक्षक इलेक्ट्रॉन सुरंग सूक्ष्मदर्शक बनविण्यास सुरुवात केली असून १९८६ च्या पूर्वार्धात त्याचा मूळ नमुना तयार होईल अशी आशा होती. या नोबेल पारितोषिकामुळे त्यांना प्रोत्साहन मिळाले असावे. अशा तऱ्हेने असे अधिक सूक्ष्मदर्शक उपलब्ध झाल्यास त्यांचा वापर झपाट्याने वाढेल.

रूस्का यांचा जन्म हायडेलबर्ग येथे २५ डिसेंबर १९०६ रोजी झाला. त्यांचे शिक्षण प्रथम म्युनिक येथील व नंतर बर्लिन येथील तांत्रिक विद्यापीठांत झाले. बर्लिनच्या तांत्रिक विद्यापीठातून १९३३ साली डॉक्टरेट पदवी संपादन केल्यावर काही काळ त्यांनी तेथेच काम केले. नंतर त्यांनी सीमेन्स एजी कंपनीत काम केले. १९५५ पासून ते फ्रिट्झ–हाबर संस्थेतील इलेक्ट्रॉन सूक्ष्मदर्शकविज्ञान संस्थेचे संचालक तर १९५९ पासून तेथे इलेक्ट्रॉन प्रकाशकी व इलेक्ट्रॉन सूक्ष्मदर्शकविज्ञान यांचे प्राध्यापक होते. १९७४ साली ते सेवानिवृत्त झाले; परंतु ते संस्थेशी संपर्क राखून असतात. हल्ली ते आपल्या आठवणी लिहीत आहेत.

रोहरर यांचा जन्म स्वित्झर्लंडमधील बुख्स येथे ६ जून १९३३ रोजी झाला. १९६० साली त्यांनी स्विस फेडरल इन्स्टिटयूट ऑफ टेक्नॉलॉजीतून पीएच. डी. पदवी संपादन केली. ते १९६३ सालापासून झुरिक येथील आयबीएम रिसर्च लॅबोरेटरीत काम करीत आहेत. बिनिंग यांचा जन्म जर्मनीतील फ्रँकफुर्ट येथे २० जुलै १९४७ रोजी झाला. त्यांनी फ्रँकफुर्ट विद्यापीठाची पीएच. डी. पदवी १९७८ साली मिळविली व तेव्हापासून ते याच लॅबोरेटरीत आहेत. १९८४ साली या दोघांना ह्यूलेट पॅकार्ड युरोफिजिक्स पारितोषिक व किंग फैझल आंतरराष्ट्रीय पारितोषिक ही दोन पारितोषिके मिळाली होती.



अनुक्रमणिका

साहित्य आणि संगीत

अशोक रानडे

आंतर–कला–संबंधाचा विचार प्रत्येक पिढीला वेधक आणि आवश्यक वाटत आला आहे. असेही म्हणता येईल की प्रत्येक पिढीने नव्याने विचारात घ्यावयाचे काही विषय असतात आणि त्यांत आंतर–कला–संबंध निश्चितपणे अंतर्भूत होतो.

कलाकार, समीक्षक, कला-विचारक इत्यादी सर्वांनाच प्रस्तुत विषयाची निकड असते. एक कारण *असे की वास्तवात पाहता बहुतेक कलाविष्कारांत एकाहून अधिक कला एकत्र येत असतात.* इतकेच नव्हे तर पुष्कळ वेळा कलाविष्कारांची खास ताकद कलांच्या एकत्रीकरणातच असल्याचे आढळते. कला-कारांच्या बाजूने परिस्थिती तपासली तर असे दिसते की आपापल्या क्रियायोगात नवनवीन कलासिद्धी प्राप्त करण्याचे जे उपाय कलाकार खात्रीचे म्हणून योजतो, त्यांत दोन वा अधिक कला एकत्र आणण्याचा समावेश नियमाने होतो. कलाविचारकांकडे वळले तरीही चित्र निराळे नसते. संबंधित कलाविष्काराच्या विशिष्ट प्रभावाचा नेमका वेध घेणे हे जरी समी-क्षकाचे काम असले तरी निदानपक्षी तात्त्विक पातळीवर आंतर–कला–संबंधाचा अन्वयार्थ लाव-ण्याची जबाबदारी कलाविचारकांना टाळता येत नाही. अशा प्रकारे कलेशी संबंधित सर्व व्यक्ती व संस्था, आज ना उद्या, या ना त्या निमित्ताने एका प्रश्नास सामोऱ्या जात असतात: कोणकोणत्या कला का, कशा, कितपत एकत्र आल्या आणि प्रस्तुत घडामोडीतून काय साधले ?

आंतर-कला-संबंधचर्चा आणि तिच्या विविध पातळ्या

पण हा झाला सर्वसाधारण मुद्दा. आता चर्चेला घ्यावयाचा प्रश्न अधिक नेमका आहे, साहित्य आणि संगीत या दोन कलांच्या नात्याचा.

प्रस्तुत चर्चा अनेक अंगांनी करता येईल. ऐति-हासिक, व्यावहारिक, सौंदर्यशास्त्रीय इत्यादी अंगे सहज ध्यानात येतील. तसे पाहता सर्वच अंगे महत्त्वाची आहेत आणि साहित्य-संगीत संबंधाचे विवेचन कमी-अधिक प्रमाणात त्यांच्या संदर्भात झालेले आढळेल. मात्र बारकाईने पाहता असे दिसते की, प्रत्यक्ष निर्मितीत दोहोंचे नाते कसे राहते याकडे विवेचकांचे लक्ष कमी गेले आहे. त्यातही पुन्हा सूक्ष्म फरक असा की खुद्द प्रयोगकर्त्यांनी या संबंधाकडे लक्ष दिले आहे (*त्याखेरीज त्यांना आपापल्या कृती सिद्ध करता आल्या नसत्या*), पण निगडित घडामोडीचे शब्दीकरण विपुल नाही.

या पार्श्वभूमीवर उभा करण्याचा प्रश्न असा : साहित्येतर कलाकारांनी साहित्यातील कलात्मक सृजनांकडे का वळावे ? (कलाकारांच्या दृष्टीने पाहता) **सर्व** कलांच्या सृजनांत **सर्व** कलाकारांना पोषक द्रव्ये असतात असे गृहीत धरता येईल का ? ही अवस्था कदाचित आदर्श मानताही येईल; पण आज प्रत्यय काय आहे असा प्रश्न केला तर ? म्हणजे असे की, चित्रकारांनी संगीताशी, शिल्प-कारांनी नृत्याशी आणि संगीतकारांनी साहित्याशी नाते जोडणे आवश्यक आणि अंगभूत शक्यतांचे द्योतक मानता येईल काय ? विष्णुधर्मोत्तर पुराणाचा प्राचीन आधार किंवा एखाद्या आधुनिक कलाकाराचे बहुविध गुण पुरावा मानून कलांच्या परस्परसंबंधा-विषयी सर्वसामान्य विधान करणे योग्य आहे का ? कलाकारांना स्वतःचा अभ्यासविषय नसलेल्या कलेची निकड वाटणे अपूर्वाईचा अपघात मानावा की आंतरिक गरज ?

आंतर-कला-संबंध आणि कलावर्गीकरण

या पार्श्वभूमीवर फारसा क्रांतिकारक नसलेला एक मुद्दा सुचतो : कलाकारांना आपापल्या कले-शिवायच्या सर्व कला सारख्या महत्त्वाच्या नसतात, म्हणूनच कमीअधिक फरकाने सर्व प्रगत संस्कृतीं-मध्ये कलावर्गीकरण प्रचारात येते व त्यामागे एक

अनुक्रमणिका

अर्थपूर्ण अंत:सूत्र कार्यकारी झालेले दिसते. प्रस्तुत सूत्रानुसार हाती लागणारे निष्कर्ष पुढीलप्रमाणे :

१) एकाच वर्गातील कलांच्या दरम्यान आंतरिक नाते असते. परिणामत: त्यांचा संबंध जन्मजात असतो. एका कलेतील सृजन म्हणजेच दुसऱ्या कलेचा वापर अशी परिस्थिती राहते.

२) दोन वेगवेगळ्या वर्गातील कलांच्या दरम्यान नाते असू शकते, पण ते सहेतुक प्रयत्नामुळे. एका कलेचा आविष्कार प्रत्यक्ष परंतु अंतिम कलारूप साकारताना दुसऱ्या कलेची सहेतुक व भूमिगत मदत अशी प्रस्तुत घडामोड होय.

३) एकाच वर्गातील दोन कला एकत्र आल्या-कारणाने निर्माण होतात त्या मिश्र वा जोड-कला होत. तीन वा अधिक कला एकत्र आल्यामुळे संमिश्र कला सिद्ध होतात.

४) दोन निरनिराळ्या वर्गातील दोन वा अधिक कला एकत्र आल्याने संयोगी कला सिद्ध होतात.

निष्कर्षांची सोदाहरण मांडणी पुढीलप्रमाणे :

साहित्तिक कला : कथा, काव्य, नाटच (पाठच)

ललित कला : चित्र, शिल्प

प्रयोग कला : नृत्य, संगीत, नाटच (अभिनीत)

संमिश्र कला : वास्तु, सुलेखन, कोरण्याची कला

संयोगी कला : चित्रपट, नाटच (संयोगी)

पाची वर्गात नवीन कलांची भरती करणे शक्य आहे पण सारख्या सुलभतेने नव्हे. तुलनेने पाहता शेवटच्या दोन वर्गात नवीनांची गणती सहज आहे.

× × ×

साहित्य आणि संगीत या दोन सृजन वास्तवांच्या परस्परसंबंधांची तपासणी करण्याची पूर्वतयारी झाली असे म्हणण्यास आता हरकत नाही. स्वेच्छया घात-लेल्या मर्यादांनुसार ललित म्हणून ज्यांचे वर्णन करता येईल तेवढेच साहित्तिक आविष्कार ध्यानात घ्याव-याचे आहेत. परिणामतः निबंध, व्याकरण, कोश, समीक्षा इत्यादी प्रगटने चर्चेच्या परिघाबाहेर राह-तात हे स्पष्ट आहे. समान निकष संगीताबावत वापरून अलंकारादी अभ्यासक्रियांतर्गत आविष्कार, लक्षणगीतादी आठवणीचे व्यायाम, शास्त्रचर्चेच्या उद्देशाने रचलेले दोहे वा आर्या वगैरेंना विवेचनाच्या कक्षेबाहेर ठेवावे लागते. शिवाय ध्यानात घेण्या-सारखा मुद्दा असा की साहित्य व संगीत दोन वेग-वेगळ्या वर्गातील कला होत. त्यांच्या हातमिळवणीने सिद्ध होणाऱ्या आविष्कारांची जातप्रत गुणवत्तेने निराळी असते. आता प्रश्न असे : साहित्यांतले संगीत कसे असते, कुठे असते आणि का असते ?

इथून चर्चा पुढे नेण्याचा राजमार्ग म्हणजे साहि-त्याच्या प्रगटनमार्गाधारे वर्तावयाचे प्रगटनमार्ग म्हणजे साहित्यप्रकार नव्हेत. ज्या कालव्यांमधून साहित्य-संविद् वाहते ते साहित्याचे प्रगटनमार्ग होत. एकाहून अधिक साहित्यप्रकार प्रत्येक प्रगटनमार्गावर पाय रोवून असतात. प्रस्तुत चर्चा साहित्याश्रयी आहे आणि म्हणून गद्य, पद्य, कथन आणि नटन या मार्गात संगीतत्व कुठे, कसे, किती व का अवतरते याचा शोध घ्यावयाचा आहे. एक खुलासा नोंदला पाहिजे. ' प्रगटनमार्गात संगीतत्व ' शोधावयाचे असे म्हटले कारण चर्चेच्या पहिल्या अर्धाचा आधार साहित्य आहे. विवेचनामागची केंद्रशक्ती साहित्य आहे. या विवेचनार्धात जर संगीतत्वाऐवजी संगीत दिमाखाने वावरू लागले तर संबंधित आविष्कार साहित्य राहणार नाही. परिस्थितीचे वर्णन साहित्यत्व अधिक संगीत असे करावे लागेल. चर्चा जेव्हा संगीताश्रयी असेल तेव्हा संगीतातले साहित्य तपासावे लागेल. सांगीतिक प्रगटनमार्गात तेव्हा साहित्यत्व अवतीर्ण झालेले दिसेल. दोन्ही वेळी प्रगटनमार्गाच्या प्रकृतीनुसार साहित्यत्व वा संगी-तत्व कमीअधिक प्रमाणात राहतील. संबंधित मार्गाधारे, विशिष्ट प्रसंगी कोणता साहित्य वा संगीतप्रकार वावरतो आहे यावरही बऱ्याच गोष्टी अवलंबून राहतील. तरीही प्रगटनमार्गांची चर्चा निःसंशयपणे आधारभूत ठरेल.

गद्यमार्ग

प्रथमत: गद्यमार्गाचा विचार करू. गद्य या संज्ञेविषयी थोडासा कोशगत पुरावा बोधक वाटेल.

(१) गद्य ⟵ गद् = to speak articulately, to say, tell, relate anything to anyone.

गद्य = to be spoken or uttered.

= composition not metrical yet framed with harmony.

— मोनिअर विल्यम्स





अनुक्रमणिका

(२) = a sentence or distinct portion of a composition not metrical, yet framed in accordance with rhythm or harmony; an elaborated period, a wrought piece of prose composition.

– मोल्सवर्थ

(३) prose < लॅ. pro= forward + vertere = to turn straight forward.

= a) the ordinary language of men in speaking or writing.

b) a literary medium distinguished from poetry especially by its greater irregularity and variety of rhythm and its closer correspondence to its patterns of everyday speech.

– Webster

वरील विविध वर्णनांतून मिळणारी गद्याची एकत्रित प्रतिमा काहीशी अकरणात्म वाटण्याचा संभव आहे. गद्यमार्गाचे काही विशेष पुढीलप्रमाणे नोंदविता येतील :

अ) गद्यमार्ग नेहमीच एका प्रकारे पद्याच्या सावलीत वावरताना दिसतो. गद्य-पद्य हा वास्तविक द्वंद्व समास म्हणायला हवा ! पण तरीही 'पद्य नसते ते' असे गद्याचे वर्णन करण्याचा मोह का व्हावा ? कारण असे की स्वतंत्रपणे स्वतःची प्रतिमा उमटविण्यास गद्य समर्थ नसते. निदान अगदी अर्वाचीन काळापर्यंत ते तसे नव्हते ! गद्याच्या व्याख्यांत हे सत्य नोंदले गेले आहे.

ब) गद्यमार्गाच्या चलनाचे वर्णन सरलरेषात्म असे करता यावे. प्रस्तुत वर्णनाची अर्थपूर्णता दृक्प्रत्ययी नाही. म्हणजे असे की मजकूर कसा लिहिला जातो वा लिप्यांचे आरेखन कसे होते इत्यादींचा इथे संबंध नाही; कारण नेहमी बोलल्या जाणाऱ्या भाषेशी गद्याची जवळीक असते असे लक्षण आवर्जून नोंदले गेले आहे. मुद्दा असा की गद्याची सरलरेषात्मता वा एकदिशता एका विशिष्ट पद्यलक्षणाच्या विरोधात सिद्ध होत असते. पद्य आवर्तनात्मक तर गद्य सरलरेषात्म असा प्रसार आहे. प्रस्तुत गद्यलक्षणाचा रोख अर्थातच मांडणीपुरता मर्यादित नाही. कमी सूचक, एकाच ठोस अर्थाच्या प्रगटीकरणावर असलेला भर ही गद्यमार्गलक्षणेही त्याच्या एकदिशपणाचे परिणाम होत.[१] पद्यमार्ग इथेही निराळा पडतो.

क) गद्य म्हटल्यावर सर्वसाधारणतः ज्या समजांचा उदय होतो त्यांना काहीसा धक्का देणारे, व्याख्याकारांनी टिपलेले लक्षण म्हणजे बोलल्या जाणाऱ्या, प्रयुक्त, भाषिक अवताराबरोबरची गद्याची सांगड. गद्याचा लिखित अवतार व्याख्याकारांनी नंतरचा विचार म्हणून मान्य केला असावा.

ड) गद्यमार्गात रचना असू शकते. रचनापूर्णता हवीशी वाटल्यास अनिवार्यपणे एका संगीतगुणाची गद्याला कास धरावी लागते. तो गुण म्हणजे लयात्मकता.[२] लयात्मकतेकडे वळणारे गद्य आपली धाटणी सोडून पद्यमार्गाकडे झुकते. गद्यमार्गात जर अंगभूत रचनागुण असते तर त्यावर स्वधर्म सोडण्याची पाळी आली नसती ! गद्यातच जर काव्य असते तर गद्यकाव्य इ. संज्ञा अर्थावृत्तीच्या ठरल्या असत्या. पद्यकाव्य असे कोणी म्हणत नाही कारण पद्य होताच आविष्कारांत काही काव्यगुण उपस्थित होतात. स्वतःपासून दूर सरकणे आणि पद्याच्या जवळ जाणे या दोहोंचा एकसमय अवतार म्हणजे वास्तविक पाहता संगीततत्वाची खेच मानणे.

गद्यमार्गाची सर्वसाधारण पाहणी केल्यावर सहज समोर येणारे प्रश्न दोन : गद्यमार्गात संगीतात्मता कुठे अवतरते ? गद्यमार्गात येणारे संगीततत्व कोणत्या प्रकारचे असते ?

नादतत्त्वाचा आविष्कार

या संदर्भात नादतत्त्वाचा आविष्कार प्रथम लक्षात येतो. प्रासानुप्रासादी अलंकारांचे कार्य आठवण्यासारखे आहे. तोच वा समान नाद श्रवणानुभवाच्या एकाच एककात लागोपाठ आला असता वाटणारे सुख ऐंद्रिय, खासकरून श्रवणेंद्रियाचे असते. नादतत्त्वाचा प्रस्तुत आविष्कार अजाणत्यांनासुद्धा सहजपणे आवाक्यात घेता येतो.[३] नादाच्या सारखेपणाची वोधना आनंददायक का वाटते ? कारण असे की प्रासादी अलंकारांतले नाद केवळ समान नसतात.

अनुक्रमणिका

विशिष्ट कालावधीला त्यांच्या पुनरावृत्तीत महत्त्वाची भूमिका असल्याकारणाने एक नादाकृती सिद्ध होते. पुनरावृत्ती, समानत्व या कसोट्यांना उतरणारे सर्व नाद संगीतत्वाचे उदाहरण ठरत नाहीत. कारण कालावधी व नादसमानत्व यांतून नादाकृती तयार व्हावी लागते. 'अगगगग' वा 'अलल् डुर्रर्र' यांना कोणी संगीतत्व बहाल करत नाही. पण 'मोठेपणाचा मार्ग मरणाच्या मैदानातून जातो.' यासारख्या वाक्यांना (सुद्धा) पसंतीची पावती मिळते.

वरील उदाहरणाच्या अनुषंगाने पाहता वर्णांतर्गत नादपूर्णतेचा तरतमभाव ध्यानात येतो. नादपूर्णतेबाबत काही वर्ण अधिक गुणवत्तेचे असतात व त्यांची पुनरावृत्ती पोषक ठरते. उदाहरणार्थ, अनुनासिके.[४] पाची वर्गांतली अनुनासिके इतर वर्णांपेक्षा नादपूर्ण प्रतीत होतात. वापरात असलेल्या वर्णमालेची छाननी विविध निकष लावून केली जाते. उदा., उच्चारयंत्रणेच्या कोणत्या भागामुळे विशिष्ट वर्ण उच्चारता येतो त्यानुसार, उच्चारसुलभतेच्या कमीअधिकपणानुसार, वा कर्णसुखयतेच्या कसोटीनुसार. परिणामतः संगीतानुकूल वा विरोधी अशीही वर्गवारी होऊ शकते. अशी तपासणी केल्यास अ, आ, ए, ओ, उ, इ हे स्वरध्वनी, अनुनासिके व 'ल्' कार संगीतानुकुल मानलेले आढळतात.

याच टप्प्यावर काही सर्वसाधारण व नादसंबद्ध संगीतसूत्रे नोंदणे फायद्याचे ठरेल.

(अ) लांबविता येणारे ध्वनी स्वरधुनीसाठी तर तुटकपणाचा प्रत्यय देणारे ध्वनी सांगीतिक लयखंडांसाठी पोषक ठरतात.

(ब) उच्चारणात नाद **घुमविण्याची** शक्यता असणारे ध्वनी **सपाट** नादनिर्मिती करणाऱ्या ध्वनीपेक्षा संगीतानुकूल असतात.

(क) रचनांतर्गत गायनगती विचारात घेता 'क' व 'च' वर्गाखेरीजचे तीन वर्ग द्रुत गतीस उपकारक ठरतात.

(ड) स्वरधुनीची फेक करावयाची असल्यास वा ती लांबवरच्या श्रोत्यांपर्यंत पोचावी अशी अपेक्षा असल्यास 'ह' कार युक्त उच्चार फलदायी ठरतो. खेरीज पाची वर्गांत (अनुसासिके वगळून) एकांतरक्रमाने येणारी व्यंजने फेकीस साहाय्यक असतात. उदा., ख, घ, छ, झ, ठ, ढ इत्यादी. विसर्ग सर्वाधिक फेकीचा पण नाद संपविणारा होय.

नादपूर्णता आणि प्रयोगात्मता

नादपूर्णतेची चर्चा करता करता गद्यमार्गात शिरकाव होणाऱ्या संगीतत्वाचा दुसरा विशेष आपोआप विवेचनात सामील होतो. असे होणे स्वाभाविक आहे. कारण आपण ज्या संगीतत्वाची (आणि नादपूर्णता या त्याच्या लक्षणाची) तपासणी करत आहोत ते ऐहिकांचे आणि पामरांचे संचित आहे, प्रयोग आणि ग्रहण या दोन अंगांची उपस्थिती म्हणूनच अपरिहार्य आहे. ऐकल्या जाणाऱ्या ध्वनीचे विवेचन नैसर्गिकपणे प्रयोगात्मतेच्या विवेचनात परिणत होते. गद्यमार्गात संगीतत्व नादात्मकतेबरोबर प्रवेश करते; कारण प्रयोगाची आकांक्षा व सिद्धी. प्रस्तुत संदर्भात प्रयोगाची व्याख्या नोंदवून ठेऊ : 'संयुक्तिक वाटणाऱ्या शारीरमानस हालचालीसह ध्वनियुक्त, प्रत्यक्ष उच्चारणक्रिया म्हणजे प्रयोग होय.'

उच्चारदीर्घत्वाची गुणवत्ता

व्याख्यार्थानुसार गद्यमार्गाचा जर प्रयोग व्हायचा तर व्यंजने न लांबविता उच्चारण्याची गद्यमार्गाची मूळ प्रवृत्ती मुरडावी लागते. सर्वसाधारणतः उच्चारदीर्घत्व हेल काढण्यात जमा होत असल्याकारणाने गद्यमार्गाचे सर्व आविष्कार प्रयोगानुकूल समजता येत नाहीत. गद्यमार्गाची प्रकृती बदलते तेव्हा भावनात्मक आशय प्रयोगद्वारा उच्चारदीर्घत्वातून आविष्कृत होतो. भावनात्म गद्य प्रश्नचिन्हे, उद्गारचिन्हे यांनी अधिक प्रमाणात का अंकित होते याचा आता उलगडा व्हावा. प्रश्नाचा अवतार म्हणजे चढीव तारता, वाढीव कालावधी आणि अंत्य स्वरध्वनी तर उद्गार म्हणजे कायम तारतापातळी, आघात व अवधी वाढविलेला अंत्य स्वरध्वनी होय. तारतेच्या पातळ्यांबाबत गद्यमार्गातले वावर तितकेसे नेमके आणि ठरीव नसतात; पण संगीतापेक्षा ते अधिक विविध असतात. संगीतत्वाचा आढळ म्हणजे तारताभेद नेमके, कमी विविध व अधिक कालावधीचे होणे. गीत म्हणजे ज्यात स्वन जात राहतो ते होय आणि संगीत म्हणजे पूर्णता पावणारे गीत.

अनुक्रमणिका

नाद = कान भरणे

नादतत्त्वाचे स्वरूपच असे आहे की नादपूर्णता स्वतंत्रपणे गुण ठरते. दीर्घत्व, अनुनासिकत्व, प्रवाहित्व यांसारखे संगीतगुण आपला प्रभाव जाणवून दिल्याशिवाय राहत नाहीत ते यामुळे. गाणे असो वा बोलणे असो, ऐकणाऱ्याचे कान भरून टाकणे परिणामकारकतेचा हुकमी एक्का ठरतो. गरिम्याने मोठा व तारतेने उच्च ध्वनी सर्वांपर्यंत व सहजतेने पोचतो, मग ऐकणारा कितीही अज्ञानी असो. कान भरले की श्रोता भारला जातो. प्रस्तुत संदर्भात श्रवण, दर्शनाचे दोन प्राचीन पुरावे टीकाटिप्पणीशिवाय सादर करणे उद्बोधक ठरावे.

'आचार्यांना 'सय' संगीत, पंडितांना पद व छंदयुक्त संगीत, स्त्रियांना मधुर तर इतरांना उच्चस्वरी संगीत हवे असते !

— नारदीय शिक्षा ३.१३.१९

'अभ्यासी आचार्य रेखांची चिकित्सा करून... सर्वांगांनी पाहणी करतात, रसिक मर्मज्ञ लालित्यादी गुणांनी आकर्षित होतात, स्त्रिया चित्ताच्या अलंकारांनी आकृष्ट होतात व रंगांच्या टवटवीने सर्वसामान्य प्रेक्षक आकृष्ट होतो.'

— विष्णुधर्मोत्तरपुराण

वाङ्मय आणि साहित्य

गद्य मार्गावर संगीततत्वाची पावले प्रयोगात्मतेद्वारा दमदारपणे पडू लागतात आणि म्हणून प्रयोगकला महत्त्वाच्या ठरतात. साहित्य वाङ्मय होते तोपर्यंत त्याचा वाणीद्वारा प्रयोगतत्त्वाशी जन्मजात व नजीकचा संबंध होता. पण त्याची भिस्त लिखितावर राहू लागल्यापासून हे नाते तुटले. परिणामतः प्रयोगतत्त्वाची लक्षणे शब्द 'बोलला' जाईल तेवढ्यापुरती मर्यादित झाली. म्हणून वाणीशी इमान राखून जेव्हा गद्याची वाट चोखाळली जाते तेव्हा संगीततत्वाचा प्रभाव जाणवू लागतो– मग संबंधित गद्याविष्कार लिखित का असेना ! लिखाणाचे वर्णन जेव्हा वक्तृत्वपूर्ण, घणाघाती इत्यादी होते तेव्हा प्रयोगकलेची जवळीक सूचित होत असते. अर्थात गद्याला प्रयोगगुण लाभूनही संगीततत्वापासून ते दूर राहू शकते. म्हणून याही संदर्भात संगीततत्वाच्या खास खुणा नोंदणे उपयुक्त ठरेल.

अखंड गुंजारव : प्रधान संगीतगुण

पूर्वीच्या विवेचनात दीर्घत्व, अनुनासिकत्व आदींचा निर्देश केला आहे. एका महत्त्वाच्या खुणेची भर घालणे आता सोयीचे आहे. दीर्घत्वादी लक्षणे तसे पाहता सुट्या शब्दांशी संबंधित असतात. अखंड गुंजारव अधिक महत्त्वाकांक्षी लक्षण असून त्याच्या आवाक्यात दीर्घ वाक्ये वा परिच्छेद येतात. तारताभेद नेमके व टिकाऊ नसतात, गरिमाभेदावर अर्थानुरोधे पुष्कळ मर्यादा पडतात हे लक्षात घेता गद्यमार्गाबाबत महत्त्वाची संगीताघरची खूण अखंड गुंजारव हीच होय. एका दमात अनेक वाक्यावयव अखंड ध्वनीचा प्रत्यय देण्याच्या शर्तीवर अवतरले की प्रस्तुत लक्षण सिद्ध होते. कर्ता मानवप्राणीच असल्याकारणाने श्वसनमर्यादेची मापे लावून वाक्यांची वा वाक्यखंडांची लांबी निश्चित होते हे उघड आहे.

या संदर्भात विरामचिन्हे आठवायला हवीत. मूलतः विराम या संज्ञेतच मौखिक परंपरेतील उच्चारणयत्न व त्यांतील अपरिहार्य थांबण्याची क्रिया सूचित होते. या उलट पंक्च्युएशन ही इंग्रजी संज्ञा punctus म्हणजे बिंदू या लिखित परंपरेतील चिन्हाचा निर्देश करते. अर्थात् अनुभव दृक्प्रत्ययी आहे. मुद्दा असा की आपण आज वापरत असलेली दृक्प्रत्ययी लिखित चिन्हे निरनिराळ्या कालावधींची दर्शक म्हणून स्वीकारली. पण त्यांना विरामचिन्हे संबोधून उच्चाराश्रयी प्रयोगपरंपरेचा वारसा जाहीर केला जातो. संगीत म्हणजे ध्वनींचा विलास आणि विरामांची पूरक योजना, स्वनसलगता संगीताचे प्रधान लक्षण होय, भारतीय संगीतात तर त्याचे महत्त्व अपार आहे. प्रस्तुत लक्षणाचा गद्यमार्गात आढळ व्हायचा तर विरामांना टाळून, त्यांचा वापर विरळ वा गुप्त ठेवून भासमान अखंडत्व प्रदान करणारे गद्य साधायला हवे. अखंड गुंजारव गद्य ते हे. असे गद्य जर एकसुरी राहिले तर नवल वाटू नये. कारण एका वेळी स्वन व काल यांपैकी एकाच परिमाणात वेधक कामगिरी योग्य असते. बोलण्याच्या क्रियेतील श्वसनमर्यादेवर मात करण्याच्या इच्छेचा लिखित गद्यात पाठपुरावा जमला पण यासाठी सांगीतिक तत्त्व अनुसरावे लागले. परिणामी गद्याचा बोलीभाषेशी असलेला घरोबा मोडला. मात्र बोलण्याच्या क्रियेला संगीताचा एक

गुण बहाल करून थोडीफार नुकसानभरपाई करता आली! गद्यमार्गाची अंगलक्षणे ध्यानात घेता यापेक्षा अधिक संगीतगुण गद्यमार्गात संभवनीय नाहीत.

पद्यमार्ग

गद्यमार्गाच्या वर्णनात ज्याचे सूचन अटळ होते त्या पद्यमार्गाकडे आता वळावयाचे. कोशगत वेधक माहिती नोंदवून पुढे चलू.

पद्य – गद्य १) to fall, fall down or out.
२) Relating or belonging to a foot.
३) Consisting of पद्s or parts of verses.
४) a verse, metre opposite to गद्य

–मोनिअर विल्यम्स

= Metre
Piece of metrical composition.

Verse = ∠ L. versus= turning
1) a line of metrical writing
2) metrical language metrical writing distingnished from poetry especially by its lower level of intensity

Poetry = Body of metrical verse

–Webster

पद्यमार्गाच्या चर्चेत वारंवार येणारी आणखी एक संज्ञा कोशगत माहितीच्या संदर्भात आधीच नोंदलेली बरी. छंद ही ती संज्ञा होय.

१) छंद < छद् = a) to cover, to conceal
b) Pleasing, alluring, inviting
c) metre in general

–मोनिअर विल्यम्स

२) = a) metre
b) A liking or Soundness for a predilection or propensity
c) a longing, hankering after impatient desire.

–कॅंडी

३) Metre < GK. metron = to measure.
a) systematically arranged and measured rhythm in verse.
१) rhythm that continuously repeats a single basic pattern (iambic ~)
२) rhythm characterized by regular recurrence of a systematic arrangement of basic pattern in larger figure (ballad ~)
b) a measure or unit of metrical verse, usually used in combination and pronounced mator.
c) a fixed metrical pattern; verse form.
३) the basic recurrent rhythmical pattern of note values accents and beats per measure in music.

कोणत्याही आविष्कारात पद्यमार्गामुळे पडलेला पहिला फरक म्हणजे शब्दांची ओळ बांधली जाते व बंदिस्त ओळीमुळे एक लयबंध तयार होतो. प्रस्तुत घटनेमुळे कालिक अक्षावर गुणवत्तेचा म्हणण्यासारखा बदल घडतो, छंदाचा उदय होतो. छंदामुळे दोन विशेष परिणाम सूचित होतात : एक तर शब्दाच्या गद्यमार्गी गुणांवर आवरण पडते आणि दुसरे म्हणजे मनाला आनंद होतो. या गोष्टी कशा शक्य होतात?

छंदोबद्धतेची छाननी केल्यास या संदर्भात ध्यानात येणारा विशेष अंतर्गत गतिनियंत्रण हा होय. गद्यमार्गी शब्दांची ओळ एकदिश असते. तिच्यातील घटक शब्दांचा क्रम निश्चित असतो. संगीतत्वाने भारल्या न गेलेल्या गद्यमार्गी शब्दावलीच्या अंगी तारता–गरिमा पातळ्यांबाबत अनिश्चितता असते; इतकेच नव्हे तर घटक शब्दांच्या दरम्यानचा काल किती असावा याही बाबतीत अनियमितता आढळते. प्रथमतः या परिस्थितीत पद्यमार्ग बदल घडवतो. ओळीतील शब्दांच्या अवताराच्या गतीवर नियंत्रण

अनुक्रमणिका

आणि तेही ठरावीक नियमांनुसार आणून एक नादाकृती तयार केली जाते.[६] गद्याचे गद्यपण झाकले गेल्याचा प्रत्यय येतो. आशय कोणताही राहिला तरी पद्यमार्ग शक्य असतो कारण उच्चारणकाल व शब्दावताराची गती ही कालिकलक्षणे संगीतत्वाची अंगे असतात आणि म्हणून अर्थनिरपेक्षही.[७] राजधान्या व व्यक्तींची नावे, रेल्वे स्थानके, सनावली यांसारख्या बाबीसुद्धा नीटसपणे छंदोबद्ध केल्या गेल्या आहेत यामागचे तर्कशास्त्र आता स्पष्ट व्हावे. अशाच घटना संगीताविष्कारांतही घडतात. अर्थहीन ध्वनी वा शब्द संगीतरचनेत वर्ज्य नसतात.

आवर्तनपरिणाम छंदोबद्धतेचा दुसरा विशेष होय. व्यक्तिभूत छंदोबद्ध ओळीची लांबी ठरावीक राहते. परिणामतः भविष्यनीय लांबीमुळे ओळीचा आरंभ व शेवट ठळक होतात, नादाकृती निर्मिली जाते. पहिली व दुसरी ओळ, त्याहून मोठे एकक म्हणजे कडवे वा त्याहीपेक्षा मोठी आकृती म्हणजे पूर्ण पद्यमालिका इत्यादींचा वारंवार प्रत्यय येत राहिल्याकारणाने आकृतिसिद्धीबरोबरच आवर्तनी गतीचाही अनुभव अपरिहार्य ठरतो. पुनःपुनः येण्याचा 'सातत्यपरिणाम' आणि अंतर्गत गतिनियंत्रणामुळे प्रतीतीस येणारी घटकांची रचना यांचा एकत्रित परिणाम पद्याविष्कारापासून होणाऱ्या आनंदात महत्त्वाची भूमिका बजावतो. कान भरण्याच्या नादगुणाइतकीच गतीचा आकृतिबंध जाणवण्याची क्रियासुद्धा ऐंद्रिय सुखाचे कारण बनते म्हणूनच आवाहन लहान-थोर, जाणते-अजाणते सर्वांना असते.

लय आणि ताल

आवर्तनामुळे ठामपणे येणारा अनुभव लयीचा होय. कालमापनाचे प्रमाण म्हणजे लय ही व्याख्या ध्वनीच्या कालात्म अवताराबाबत विनासायास पुढे मांडता येते कारण काल ध्वनीचे परिमाण होय. लयीला ताल समजण्याची ढोबळ चूक अनेकजण करतात पण तो त्यांचा स्वतःचा दोष होय ! लयीवर संगीतसंविदेचे अनेक व्यामिश्र संस्कार झाल्यानंतर ताल निर्माण होतो. लय तालाचे लक्षण होय. प्रत्येक तालाविष्कारात लय असते पण या विधानाचा व्यत्यास खरा नसतो. आवर्तनामुळे तालसिद्धीच्या शक्यता निर्माण होतात पण आवर्तन म्हणजे ताल नव्हे. ग्राहकाला सूक्ष्म पण प्रत्यक्ष शारीरक्रियेस प्रवृत्त करण्याइतकी लयीची अनुभूती ऐंद्रिय असते आदिम आणि अंगभूत दृष्टया पद्याचा संबंध पदाघात व पदक्षेप या नृत्यसाधनांशी आहे असा दावा करण्याइतकी 'पद्य–लय–शारीर संवेदना' साखळी नैसर्गिक आहे. प्रस्तुत चर्चेच्या संदर्भात एक महत्त्वाची प्रक्रिया ध्यानात घ्यायला हवी. एखाद्या विशिष्ट ऐंद्रिय संवेदनेशी सर्वसाधारणतः निगडित असणारी संवेदना काही खास परिस्थितीत वेगळ्या ऐंद्रिय संवेदनांनाही जन्म देऊ शकते. यास ध्वनीचा अपवाद नाही. उदाहरणार्थ, फार ढाला स्वन जमिनीतून येणाऱ्या कंपनांची प्रतीती देतो. कालिक लयसंवेदनेचे तसेच आहे. गती व हालचाल या दोहोंची चेतना म्हणून लयीची प्रतीती येते ऐंद्रिय सहानुभव वा अनेकेंद्रियचेतनेचे लय हे उदाहरण होय निरनिराळ्या मर्यादांमध्ये संवेदनांचे आवाहन आरंभापेक्षा आणि मुळात असते त्याहून अनेकमुखी होऊ शकते अशी शरीरवैज्ञानिक साक्ष ध्यानात घ्यावी.

अंत्य यमक

ठळक जाणीव व सढळ वापर यामुळे ज्याचा वेगळा निर्देश न्याय्य ठरावा असा पद्यमार्गी संगीतत्वाचा एक विशेष म्हणजे अंत्य यमक. सर्वसाधारणतः यमकास शब्दालंकार मानले जाते. पण अंत्य यमकाची स्थिती निराळी आहे. एक लयावर्तन संपणे व दुसऱ्याचे सुरू होणे या दोन्ही क्रिया ठाशीवपणे साधणारा संगीतात्म घटक असे अंत्य यमकाचे स्वरूप आहे. वारकाईने पाहता ओळ संपणे व लयावर्तन सिद्ध होणे या घडामोडी नेहमीच एकत्र घडत नाहीत. कारण ओळ अर्थानुसारे तर लयावर्तन कालघटकानुसार पूर्ण होते. अंत्य यमकाने (ध्वनिसाम्यांतून) ऐंद्रिय सुखानुभवही लाभतो तो निराळाच. सर्वसामान्यांपर्यंत पोचणारी अंत्य यमकाची आवाहकता ही एक मोठी शक्ती आहे. एका काळी केवळ यमके साधण्यासाठीही सर्वांची प्रशंसा होत असावी ती या कारणाने. प्रयोगात्मता, नादपूर्णता, लयबद्धता आणि आवर्तनी आविष्कार या सर्व संगीतात्म विशेषांशी अंत्य यमक निगडित आहे.

गेल्या शतकात लखनौला प्रख्यात असलेल्या करमणुकीच्या एका प्रकाराचे नावच 'तुकबंदी' म्हणजे यमके जुळविणे असे होते. एक हिंदू पाटीवाला

यासाठी प्रसिद्ध होता. निर्यमक शिवी नसावी अशी पूर्वशर्त पाळून प्रस्तुत पाटीवाला सर्व बध्या जमावाबरोबर सामना खेळे व हमखास जिंके !

कथनमार्ग

साहित्याविष्काराच्या कथनमार्गाची आता चर्चा करावयाची. गद्य वा पद्य मार्गाद्वारे कथन करता येत असूनही त्याचा वेगळा मार्ग का मानावयाचा असा प्रश्न पडेल. उत्तर इतकेच की कथन कसेही केले तरी स्वतःची प्रकृती व वैशिष्ट्ये यांनुसार गद्य-पद्यास वळण लावीत असते आणि परिणामतः गद्य-पद्यांत गुणवत्तेचा फरक पडतो.

कथनाचे महत्त्वाचे लक्षण म्हणजे त्यातली रचना परिणामापेक्षी असते. कार्यकारणभाव, स्वप्नपूर्ती मनोरंजन इत्यादी सूत्रांनुसार कथनाची सिद्धी होत असते. गद्यपद्यमार्गांत आढळणारी संगीततत्त्वे या प्रक्रियेत अवतरू शकतात. पण याहीपेक्षा सूक्ष्म म्हणता येणारी पातळी कथनकारांनी गाठलेली दिसते. संगीतानुभवाचे एक खास लक्षण आहे एक-समयानुभव. तो साहित्यात साधावा म्हणून संगीत-रचनेच्या तत्त्वांना अनुसरून कथनव्यापार पार पाडण्याचे प्रयत्न झालेले दिसतात. संज्ञाप्रवाहांची नोंद, नादप्रतिमांची योजना इत्यादी तंत्रविशेषांची इथे आठवण होईल. शिवाय कथानकातच संगीतकार, गीते वगैरेंना जागा देण्याचे ढोबळ प्रयत्न होत असतातच. परंतु या वा इतर सदृश प्रयत्नांत कथन-काराच्या सांगीतिक आकलनाचा मोठा वाटा राहतो. एकंदरीने कथनमार्गी आविष्कारात तुलनेने पाहता संगीतत्व कमी प्रमाणात अवतरते असे म्हणावेसे वाटते.

नटनमार्ग

नटनमार्गाची बाब जरा अधिक गुंतागुंतीची आहे कारण नटनमार्ग अनेक कलावर्गांत मोडतो.

के. नारायण काळे यांनी ज्या नाट्याचा निर्देश पाठ्य म्हणून केला त्याचा अंतर्भाव साहित्तिक कलां-मध्ये होतो. प्रयोगकलांमध्ये मोडणारे नाट्य अभिनीत तर अनेक कलांच्या संयोगामुळे सिद्ध होणारे संयोगी नाट्य होय. लिखित संहितेच्या पार पलीकडे जाण्याची ऊर्मी संयोगी नाट्यात जास्तीत जास्त दिसते. संहिता म्हणजे संकल्पित आणि प्रयुक्त नाट्यरूपाचा निव्वळ सांगाडा असतो तो संयोगी नाट्यात. लोकनाट्यात याचा प्रत्यय जोरदार असतो.

या पार्श्वभूमीवर पाहता पाठ्यनाट्य म्हणजे संवादमाध्यमातून साकार होणारे कथनच म्हणायला हवे. संवादयोजनेसाठी संगीतत्वाशी जवळीक साधणे अपरिहार्य नाही. अभिनीत नाट्याविष्कार संगीतत्वास थोडा अधिक जवळ पण एकंदरीने पाहता संयोगी नटनाविष्कार हाच संगीताच्या अधिकाधिक जवळ व साहित्तिक कलांपासून अधिका-धिक दूर राहतो. संगीतत्व कमी असलेला संयोगी आविष्कार गद्यमार्गाकडे झुकतो. संगीत व नाट्य यांचा परस्परसंबंध तपासण्यासाठी साहित्य व संगीत यांचे नाते विचारात घेऊन भागत नाही. पूर्वी सूचित केल्याप्रमाणे नाट्य व संगीत नाते वेगळ्या एकत्री-करणातून फुलत असते.

टीपा

१. सरल रेषात्म गद्य

" गरिबांना कस्पटाप्रमाणे लेखणारा अविचारी श्रीमंतांचा दुरभिमान व अपमान झाल्यामुळे चिडलेल्या गुणी गरिबांचा क्रोध, या मानापमानाच्या कात्रीत सापडल्यामुळे दोन वेळेला मोडलेले धैर्यधर व भामिनी यांचे लग्न, खऱ्या प्रेमाचा पगडा मनावर बसून निरभिमानी बनलेल्या भामिनीच्या चतुर लीनतेने अखेरीस कसे घडून आले याचे वर्णन या नाटकात केले असून, अंगावर दागिन्यांची ओझी लादून घेणाऱ्या लक्ष्मीधराचा आचरटपणा, आणि गरिबांविषयीचा तिरस्कार अंगी भिनल्यामुळे गुणी गरिबांचा द्वेष करणाऱ्या विलासधराचा अभिमान या दोन तटांमधून, सदर प्रेमाचे प्रवाहास—तो स्पष्ट, जोराचा व मर्यादित दिसावा म्हणून— वाहावसास लाविले आहे. "

कृ. प्र. खाडिलकर

अनुक्रमणिका





२. लयात्मक गद्य

अ व क ड अ व क ड

"ध्वनी, रेघा, हावभाव व आकृती यांना भाषा, अक्षर, अभिनय व भांडी यांचे रूप देऊन या चारी नैसर्गिक व अनुकारक शक्यांचा उपयोग रोजच्या व्यवहारातील विचारप्रदर्शनाच्या कामी मनुष्याने केला. साध्या, सरळ, पोटभरू व्यवहाराला ही भाषादि साधने साळसूदपणे पुरी पडतात, हे खरे आहे. परंतु विचारांचे किंवा विकारांचे जेव्हा काहूर उठते | आणि सुखदुःखादींचा जेव्हा कल्होळ माजतो | तेव्हा साधी बोलणी आणि सुधी लिहणी कुचकामाची ठरतात आणि तीव्रतर साधनांचा आश्रय केल्यावाचून वादळाची शांती होत नाही.

—वि. का. राजवाडे
विकार-विचार प्रदर्शनाच्या साधनाची उत्क्रांती.

३. प्रासादींमुळे नादाकृती निर्माण : पद्याकडे पहा.

" पराक्रम न काडीचा, गुण नाही कवडीचा,
मनात ज्याशीं त्याशीं खोट, पण तोंडावर चोखोट,
बोलून परक्याला गोड वाटते तिची नष्ट खोड,
आणि लटके काजे ठावे, राणीला नाही का ग ठावे ?

– बजाबा नेने – सैरंध्री १६७२

प्रासामुळे नादाकृती

'कारण पडेल तेव्हां नामर्दाचासुद्धा मर्द होतो; पण जातिवंताचा जीव हरघडी जातीला हुडकीत असतो. देवाची दांडगी दुनिया अशी रीतीने आभाळांत तेजाच्या चमकीने नाचूं लागली, गडगडून बादली बडबड करू लागली म्हणजे सच्च्या जिवाच्या जनावरांच्या माना मोडतात, जिभा जखडतात, जीव जडावतात —

—राजसंन्यास. संभाजी पृ. २३

नादपूर्णतेचा तरतमभाव : अनुनासिके.

४. 'मोठेपणाचा मार्ग मरणाच्या मैदानातून जातो'

५. भावात्मक गद्य : प्रश्नचिन्हे व उद्‌गारचिन्हे यांनी अंकित

'राजा, काय तुझी आणि माझी स्थिती झाली ही ! तुझा अविचार आणि माझी दारु, या दोघांचा संयोग होताच माझ्या संप्रदायाला कचापुढे नाके घासण्याचा प्रसंग आला ! अधिराज, संजीवनी विद्या त्याचेजवळ त्याच या शुक्रावर शत्रूकडून जिवंत पाळी यावी हं ! अधिराज तुम्ही किंवा देवयानीने विवेकाच्या कितीही गोष्टी सांगितल्या तरी, त्या मला यावेळी पटत नाहीत ! ...'

—विद्याहरण, शुक्रा. पृ. ७८.

६. द्रुत–विलंबित : अंतर्गत गती

न कवता पद अग्निवरी पडे ।
न करि दाह असे न कधी घडे ।।
अजित–नाम वदो भलत्या मिसे ।
सकळ पातक भस्म करीतसे ।।

– वामन पंडित.

शा. वि. 'ट' कार लयीचा अनुभव

* वंशी नाद–नटी तिला करि–तरी खोवोनि पोटी–परी
  कक्षे वाम–पुटी स्व–शृंग, निकटी, वेतारिही गोमटी ॥
* हटातटाने पटा रंगवुनि जटा धरिसी काशिरी मठाची उठाठेव का करी।
* उपरि संकटक सांचे परंतु साचे जयात सुरसाचे
  घोंस असे फणसाचे षमासांचे कितीक वरसाचे ।

७. पद्यमार्गाची आशयनिरपेक्षता

झॅन्थोफिल कॅरोटिन मिळलेपण सुवर्णसम जे दुग्धा
पीतत्व हेचि उपजवी प्रज्ञा श्रद्धा तथा सुधी मेधा ।



सांस्कृतिक साहित्यविचार : काही दृष्टिकोन

रा. ग. जाधव

'पाणी'सारखी नामदेव ढसाळांची कविता, 'मुक्ती'सारखी पु. भा. भाव्यांची कथा, 'रणांगण'-सारखी विश्राम बेडेकरांची कादंबरी, 'भूमिकन्या सीता'सारखे वरेरकरांचे नाटक इत्यादी साहित्य-कृती वाचताना साहित्यकृती म्हणून त्यांचा विचार करण्याने आपले समाधान होत नाही; तर त्या त्या साहित्यकृतीमधील जीवनदर्शनाचा, समस्यांचा किंवा नाट्यांचा सामाजिक किंवा सांस्कृतिक दृष्टीने विचार करण्याची आवश्यकता आहे, असे आपणास जाणवते. सांस्कृतिक आकलनाची एक प्रकारची सक्तीच त्या साहित्यकृती करीत असतात. त्या साहित्यकृतीचा निर्माता, तिच्यातील आशय, अभि-व्यक्ती, तिला अभिप्रेत असलेला वाचकवर्ग वा समाज यांचा सामाजिक-सांस्कृतिक वैशिष्ट्यांच्या दृष्टीने मागोवा घेण्याची जणू काही अटच असते. लेखकाचे चरित्र आणि चारित्र्य यांच्याकडे कधी वळावे लागते, तर कधी त्या साहित्यकृतीचा काल-खंड ऐतिहासिकदृष्ट्या समजावून घ्यावा लागतो; किंवा कधी लेखकाच्या सामाजिक किंवा सांस्कृतिक गृहीतकाचा किंवा प्रयोजनाचा शोध घ्यावा लागतो. म्हणजे काही साहित्यकृतींच्या बाबतीत सांस्कृतिक विचार हा त्यांच्या समग्र आकलनाचा किंवा आस्वादाचा काहीसा अनिवार्य ठरणारा घटकच असतो. 'एकच प्याला' किंवा 'एक शून्य बाजीराव' यांसारख्या नाट्यकृतींत वा 'बिनचेहऱ्याची संध्याकाळ' आणि 'जेव्हा मी जात चोरली' यांसारख्या कथा, 'तुतारी' सारखी किंवा 'ती जनता अमर आहे' यांसारख्या कविता, 'पण लक्षात कोण घेतो' आणि 'ब्राह्मणकन्या' यांसारख्या कादंबऱ्या इत्यादी साहित्यकृती या सांस्कृतिक विचाराची गरज अधोरेखित करतात, असे दिसून येईल.

साहित्यकृतींच्याप्रमाणेच साहित्यिकाचा किंवा कलावंताचा विश्लेषणात्मक अभ्यास हादेखील सांस्कृतिक दृष्टीने करणे आवश्यक असते. त्याच्या निर्मितीचे स्वरूप परिपूर्णपणे समजावून घेण्यासाठी त्याच्या सामाजिक आणि सांस्कृतिक जडणघडणीचा अभ्यास इष्ट ठरतो. साहित्यिकाचा किंवा कलावंताचा केवळ कलात्मक किंवा वाङ्मयीन दृष्टीने मागोवा घेणे शक्य असले, तरी त्यामुळे त्याच्या व्यक्तिमत्त्वाचे आणि निर्मितीचे सांगोपांग स्वरूप लक्षात येईल, असे मला वाटत नाही. त्यासाठी सांस्कृतिक दृष्टि-कोनाचीही पूरक अशी गरज आहे.

साहित्यकृती, साहित्यिक-कलावंत यांच्याप्रमाणेच वाङ्मयीन इतिहासाचा व त्यातील कालखंडांचा इतिहासही सामाजिक-सांस्कृतिक पार्श्वभूमी देऊन अर्थपूर्ण करावा लागतो. त्या त्या कालखंडाच्या काहीएक वाङ्मयीन प्रेरणा आणि प्रवृत्ती प्राधान्याने जाणवत असतात; त्याचप्रमाणे काहीएक शैली-विशेषही दिसून येतात. त्या वाङ्मयीन प्रवृत्ती, प्रेरणा व शैलीविशेष यांच्या स्वरूपावर त्या त्या काळातील सामाजिक आणि सांस्कृतिक परिस्थितीचा परिणाम कसा आणि कितपत झाला, हे सांस्कृतिक दृष्टिकोनानेच कळू शकते. वाङ्मयीन कालखंड हा एक वाङ्मयीन निर्मितीचा सर्वसाधारणपणे अर्थपूर्ण ठरणारा आढावा घेण्याचे साधन होय. हे वाङ्म-यीन कालखंड पुष्कळदा राजकीय, सामाजिक, आर्थिक अशा मोठ्या घटनांनी निश्चित केले जातात. या अर्थाने ते सांस्कृतिक कालखंडाचेच टप्पे ठरतात. त्या त्या कालखंडात निर्माण झालेल्या साहित्याची पूर्वोत्तर अशी पार्श्वभूमी समजावून घेण्याच्या दृष्टीने सांस्कृतिक दृष्टिकोन उपयुक्त ठरतो. या पूर्वोत्तर पार्श्वभूमीच्या आकलनामुळे वाङ्मयीन परंपरेचे सातत्य जसे प्रत्ययास येते, तसेच वाङ्मयातील नवे आणि जुने, स्थिती आणि गती, परंपरा आणि परिवर्तन यांचीही कल्पना येऊ शकते. म्हणूनच वाङ्मयाच्या क्षेत्रात कालखंडांचा विवेक

अनुक्रमणिका

आवश्यक असेल, तर त्या विवेकाला सांस्कृतिक पार्श्वभूमीच्या अभ्यासाची जोड देणेही अनिवार्य ठरते.

खरे तर, साहित्याच्या सांस्कृतिक अभ्यासाची वर सांगितलेली अंगेही फारशी नवीन नाहीतच; तथापि साहित्याच्या कलात्मक स्वायत्ततेचे किंवा रूपवादी दृष्टिकोनाचे ऐकान्तिक दावे जेव्हा केले जातात, तेव्हा जुन्याच गोष्टी नव्याने लक्षात आणून देण्याची गरज निर्माण होते. या दृष्टीने विचार करताना साहित्याच्या सांस्कृतिक अभ्यासाच्या आणखी दोन दिशा उल्लेखनीय ठरतात; त्या म्हणजे राष्ट्रीय साहित्याची संकल्पना आणि विश्वसाहित्याची संकल्पना. राष्ट्रीय साहित्याच्या संकल्पनेत त्या त्या राष्ट्राच्या संस्कृतीचा आणि कलासाहित्यामागील सांस्कृतिक प्रेरणा व प्रवृत्तींचा विचारही करावाच लागतो. त्याखेरीज त्या त्या राष्ट्राच्या राष्ट्रीय म्हटल्या जाणाऱ्या साहित्याचे व्यवच्छेदक स्वरूप स्पष्ट करता येत नाही. भारतासारख्या देशात तर विविध भाषिक समाज आणि त्यांची साहित्य-संस्कृती अत्यंत पृथगात्म स्वरूपात विकसित झालेली आहे. त्यामुळे आपल्या राष्ट्रीय साहित्याचे सर्व-साधारण स्वरूप ठरवताना या भिन्नभिन्न भाषिक समाजांचा आणि त्यांच्या वाङ्मयाचाही विश्लेषण-संश्लेषण पद्धतीने अभ्यास करून त्यातून आपल्या राष्ट्रीय साहित्याची कल्पना स्थूलमानाने निश्चित करावी लागेल. भारतीयत्व म्हणजे नेमके काय आणि भारताच्या राष्ट्रीय साहित्याची संकल्पना म्हणजे काय, हे ठरवताना सांस्कृतिक अभ्यासाची गरज निश्चितच आहे. विशिष्ट राष्ट्रीयत्व आणि विशिष्ट साहित्य यांसारख्या संकल्पना या त्या त्या समाजाच्या ऐतिहासिक परंपरेतून, सांस्कृतिक परं-परेतून हाती येणाऱ्या निष्कर्षांच्या आधारेच स्पष्ट कराव्या लागतील.

विश्वसाहित्याची संकल्पना ही अखेरपक्षी सखोल व अत्यंत अर्थपूर्ण अशा मानवी जीवनचित्रणाशी निगडित आहे हे खरे ! अंतिम पृथःकरणात वैश्विक साहित्यकृतीचा प्रत्यय हा मानव्याचा मानव्य म्हणूनच येणारा सखोल, मूलगामी असा प्रत्यय असतो. हा प्रत्यय या समाजाचे बाह्य रंगरूप घेऊन व्यक्त होतो. त्या सामाजिक रंगरूपाला अर्थातच महत्त्व असते; तथापि या बाह्य रंगरूपाच्या अभिव्यक्तीतून घडणारे माणसाच्या संघर्षाचे आणि समस्येचे दर्शन आपल्याला अधिक महत्त्वाचे व मोलाचे वाटते. खरे तर वैश्विक साहित्यकृती म्हणून ज्यांचा निर्देश करता येईल, अशा साहित्यकृतींनाही मानव्याचा मूलगामी प्रत्यय घडविताना सांस्कृतिक घटकांचे विशिष्ट वळण प्राप्त झालेले असते. 'इलियड' आणि 'ओडिसी' किंवा 'रामायण' आणि 'महाभारत' या वैश्विक साहित्यकृती आहेत. मानव्याचे किंवा मानवी जीवननाटयाचे अतिशय सूक्ष्म दर्शन त्यांतून घडते; पण असे होतानाही सांस्कृतिक विशेषांचे विशिष्ट रंगरूप त्यांना प्राप्त झालेले असते. मानवी दुःख किंवा शोकात्मिका ही सार्वत्रिकच असते; पण होमर, व्यास आणि शेक्सपिअर त्यांचे अर्थ वेगळे आणि वेगळ्या रंग-रूपाने लावीत असतात. वैश्विक साहित्याचा अंतिम निकष काहीही मानला, तरी त्या निकषावर उतर-ण्यासाठी साहित्य हे आपले सांस्कृतिक रूपरंग विसरू शकत नाही, हेही खरेच आहे. म्हणून विश्व-साहित्याच्या अभ्यासालाही वैश्विक म्हणून मानल्या गेलेल्या साहित्यकृतींच्या सांस्कृतिक अभ्यासाची जोड देणे, इष्ट ठरते. मानवी जीवनाच्या सखोल, सार्वत्रिक महाप्रत्ययाचे वर्णन संस्कृतिनिरपेक्ष अशा मानव्याच्याच निकषावर व परिभाषेतून करता आले, तरी ते वर्णन विशिष्ट सांस्कृतिक परिभाषेचे एक वळण घेऊन करणे अधिक अर्थपूर्ण ठरेल, असे मला वाटते. आत्मा वैश्विक पण कुडी मात्र संस्कृति-विशिष्ट असे वैश्विक साहित्यकृतीचे स्वरूप असते.

आधुनिक काळात साहित्याच्या सांस्कृतिक अभ्यासाची आणखी एक दिशा दिसून येते. पश्चिमी कलावाङ्मयीन परंपरेत उदयास आलेल्या अभि-जाततावाद, स्वच्छंदतावाद, वास्तववाद यांसारख्या कला-वाङ्मयीन विचारप्रणाली आणि मार्क्सवाद, गांधीवाद, अस्तित्ववाद यांसारख्या प्रभावी तत्त्व-प्रणाली यांनी साहित्यविचाराला वेगळे परिमाण प्राप्त करून दिले आहे इतिहासाच्या संकल्पने-लाही इतिहासाच्या तत्त्वज्ञानासारख्या अधिक मिती प्राप्त झालेल्या आहेत. यांपैकी स्वच्छंदतावाद, अस्तित्ववाद ही तत्त्वज्ञाने, तर मार्क्सवाद, गांधीवाद या समाजाच्या सर्वंकष पुनर्रचनेच्या समग्र विचार-

अनुक्रमणिका

प्रणाली आहेत. आधुनिक व्यक्तिजीवनात आणि सामाजिक-राजकीय जीवनात या सर्वांनाच प्रतिसाद मिळत गेलेला आहे. डार्विनचा क्रमविकासवादाचा सिद्धांत व फ्रॉइडची स्वप्नमीमांसा व कामविकारांची प्रणाली, युंगचा सामूहिक अबोध मनाचा सिद्धांत यांनी व्यक्तिजीवन व समाजजीवन यांकडे पाहण्याचे नवे दृष्टिकोन निर्माण केले आहेत. नैसर्गिक विज्ञानांच्या प्रचंड संशोधनामुळे व तंत्रविद्यांच्या गतिमान वाढीमुळे एकूणच जीवनाची ठेवण व तिच्याकडे पाहण्याचे दृष्टिकोन बदलत आहेत. ज्ञानविज्ञानांच्या या प्रगत पार्श्वभूमीवर कलावाङ्मयीन आविष्कारांकडे पाहण्याची सांस्कृतिक दृष्टी बहुजिनसी होत आहे. तिला नाना दिशा, नाना वळणे, नाना पातळ्या प्राप्त होत आहेत. या सर्वांचा मागोवा घेणे सोपे नाही; कारण ज्ञानविज्ञानांच्या या गतिमान वाटचालीमुळे खुद्द कलावाङ्मयीन आविष्कारांचे स्वरूपही बदलत चालले आहे. कलावंत आणि त्याचे व्यक्तिमत्त्व यांच्यावरही वेगवेगळ्या प्रकारचा प्रभाव पडत आहे. थोडक्यात, आधुनिक संस्कृतीच्या समग्र पार्श्वभूमीवर कलावाङ्मयीन उपसंस्कृतीची स्वायत्तता आणि सापेक्षता यांचे अर्थ वेगवेगळे व वेगवेगळ्या संदर्भांत समजावून घेणे आवश्यक आहे. कलावाङ्मयाचा हस्तदंती मनोरा आता उरलेला नाही.

स्वायत्तता ही सर्वनिरपेक्ष अशी गोष्ट प्रत्यक्षात तर आढळणे शक्यच नाही आणि संकल्पनेच्या पातळीवर ती तशी मानली, तरी काही विकल्प राखूनच किंवा मर्यादा घालूनच ती तशी मानावी लागते.

या संदर्भात थोडेसे तपशीलानेही बोलता येईल. उदा., पश्चिमी कलावाङ्मयीन वादांच्या बाबतीत किंवा सर्वंकष विचारप्रणालींच्या बाबतीत आधुनिक मराठी लेखकांत मोठ्या प्रमाणावर अढळ अशी पंथप्रवृत्ती किंवा बांधीलकी दिसून येत नाही. त्यामुळे पश्चिमी कलावाङ्मयीन व इतर विचारप्रणाली यांचा आपल्यावर झालेला परिणाम नेमका कसा आहे, याचा आधी मागोवा घ्यावा लागेल. याचा अर्थ अभिजाततावाद, स्वच्छंदतावाद यांचे मराठी अवतार निश्चित करावे लागतील, त्यातून मराठी स्वच्छंदतावाद, मराठी वास्तववाद यांसारख्या प्रणाल्या निश्चित करण्याचा प्रयत्न करता येईल. अत्यंत क्रांतिकारक तत्त्वज्ञाने बहुधा आपल्या मराठी मातीत रुजणारी नाहीत, असे पुष्कळदा वाटते; कारण क्रांतीला ज्या गोष्टी आवश्यक असतात, त्या गोष्टी तेवढ्या तीव्र स्वरूपात कदाचित इथे अस्तित्वातही नसतील. मराठी मनोवृत्ती ही प्राधान्याने उत्तमसंग्राहक (इक्लेक्टिक) तरी आहे किंवा समन्वयवादी तरी आहे, असे म्हटले जाते. मराठी सर्जनशीलतेच्या संदर्भात या मनोवृत्तीचा—जर त्या खरोखरीच आपल्या प्रधान मनोवृत्ती असतील तर— कसून मागोवा घेणे अत्यंत महत्त्वाचे आहे. आगरकरांचे वर्णन 'देव न मानणारा देवमाणूस' असे केले आहे. अशा प्रकारचे विधान बहुधा मराठी माणूसच करू शकेल, असे वाटते. पंढरीचा विठोबा हे महाराष्ट्राचे आद्य दैवत ! ते दैवत एका महासमन्वयाचे निदर्शक आहे, असे थोर संशोधक डॉ. रा. चिं. ढेरे यांनी दाखवून दिले आहे. मराठी समाजात, दारिद्र्यापोटी वा अन्यायापोटी होणारे कधीमधीचे अतिचार व अविचार यांचा व झुंडीच्या मानवशास्त्राला बळी पडणाऱ्या काही घटना यांचा अपवाद वगळता, साधारणपणे एक प्रकारचा सुजाण उदारमतवाद मुरलेला आहे, असे दिसून येते. मराठी मनोवृत्ती सहिष्णू आहे, असे म्हणता येईल. इथे म. फुल्यांची क्रांतिकारक विचारप्रणाली निर्माण होऊ शकते हे जेवढे अर्थपूर्ण ठरते, तेवढेच ती विचारप्रणाली पूर्णपणे रुजून विकसित होऊ शकली नाही हेही अर्थपूर्ण ठरते. डॉ. आंबेडकरांना जो समाज अभिप्रेत होता, ज्या प्रकारचे धर्मजीवन अभिप्रेत होते, जी संस्कृती हवी होती त्या दिशेने वाटचालीस आरंभ झाला हे खरे; पण ही वाटचाल अंतिम स्थानक गाठेल किंवा काय, याची आज तरी खात्री देता येत नाही. मराठी संस्कृतीत असलेली क्रांतिक्षमता ही सतत उत्तम संग्रहाच्या, समन्वयाच्या, सहिष्णुतेच्या प्रभावाखाली राहिलेली आहे, असेच दिसून येईल. आपल्या कलावाङ्मयीन आविष्कारांचा सांस्कृतिक दृष्टीने विचार करताना आपल्या संस्कृतीची वैशिष्टचे शोधून, निश्चित करून त्यांच्या संदर्भात काही दृष्टिकोन मांडता येतो किंवा काय, हे पाहिले पाहिजे, असे मला वाटते.

समाज हाच ज्यांचा अभ्यासविषय आहे, अशा आधुनिक सामाजिक विज्ञानांना आणि तत्त्वज्ञानांना

अनुक्रमणिका

कलावाङ्मयाचा अभ्यास करणे अलीकडे आवश्यक वाटत आहे. सामाजिक संरचना, सामाजिक परंपरा, सामाजिक परिवर्तन, व्यक्ती आणि समाज यांचा परस्परसंबंध, कुटुंबजीवन, समाजकार्य, समाजसेवा, समाजकल्याण, समाजस्वास्थ्य इ. अनेक विषय सामाजिक विज्ञानांचे अभ्यासविषय आहेत. कला आणि साहित्य या संदर्भात त्यांचे अभ्यासविषय होऊ शकतात व त्यामुळे सामाजिक विज्ञानांच्या विषयात आणि अभ्यासपद्धतीत काहीएक फरक स्वाभाविकपणे घडून येतात. सामाजिक अभ्यासविषयांची वेगळ्या पातळीवरची आणि वेगळ्या प्रकारे संघटित केलेली माहिती कलासाहित्यांच्या रूपाने समाजशास्त्रज्ञांना उपलब्ध होऊ शकते. त्यांचे विषय, कार्यपद्धती यांत बदल झाल्यामुळे त्यातून हाती येणारी निरीक्षणे किंवा निष्कर्ष हेदेखील काहीसे वेगळे ठरतात आणि सामाजिक अभ्यासाला त्यामुळे एक नवे परिमाण प्राप्त होऊ शकते. थोडक्यात, आधुनिक काळात कलासाहित्य हे केवळ कलात्मक किंवा सांस्कृतिक अभ्यासाचेच विषय राहिले नाहीत तर त्यांना समाजशास्त्रीय अभ्यासाचे विषय म्हणूनही स्थान प्राप्त झाले आहे.

साहित्याच्या सांस्कृतिक अभ्यासाच्या दृष्टीने ही स्थिती अर्थपूर्ण ठरते. एखाद्या जाणत्या समीक्षकाने एखाद्या साहित्यकृतीचा केलेला सांस्कृतिक अभ्यास हा एखाद्या समाजशास्त्रज्ञाने किंवा इतिहासकाराने किंवा मानसशास्त्रज्ञाने त्याच साहित्यकृतीच्या केलेल्या अभ्यासाशी तुलून पाहणे उद्‌बोधक ठरेल. त्याचप्रमाणे समाजशास्त्रज्ञाने केलेली साहित्यविषयक निरीक्षणे आणि निष्कर्ष हेदेखील अभ्यसनीय ठरतील. आंतरशाखीय (इंटरडिसिप्लिनरी) अभ्यास ही आता मान्य झालेली एक पद्धती आहे. साहित्य समीक्षकांना या दृष्टीने समाजशास्त्रीय अभ्यासाची जोड साहित्यसमीक्षेला देणे योग्य ठरेल. ऐतिहासिक साहित्याच्या संदर्भात इतिहासकारांनी केलेली मीमांसा आणि साहित्यसमीक्षकांनी केलेली मीमांसा यांचा तौलनिक अभ्यास उपयुक्त ठरतो. परंतु मराठी इतिहासकारांनी आपल्या ऐतिहासिक साहित्याकडे पुरेशा गांभीर्याने पाहिलेले आहे असे दिसत नाही. पुष्कळदा तर असेही वाटते, की इतिहासाकडे पाहण्याची जी तात्त्विक किंवा तत्त्वज्ञानात्मक दृष्टी असते, तिचाच आपल्याकडे अभाव जाणवतो. साहित्य हे इतिहासाचा एक महत्त्वाचा अभ्यासविषय म्हणून मानले जात नाही. कदाचित इतिहास हादेखील आपल्याकडे त्याच्या सर्वंकष आणि सर्वांगीण स्वरूपात इतिहासाचाही अभ्यासविषय ठरलेला नसावा. आपली ऐतिहासिक अभिज्ञता ही त्यामुळे पुरेशी विकसित आणि प्रभावी असल्याचे दिसत नाही. थोर इतिहासपुरुष आपल्यात होऊन गेले आहेत; तथापि महान ऐतिहासिक साहित्यकृती मात्र आपल्याकडे निर्माण झालेली नाही. सांस्कृतिक अभ्यासकाला ही गोष्टही अभ्यसनीय वाटेल.

स्वतःकडे नि समाजाकडे पाहण्याची नवी दृष्टी किंवा दृष्टिकोन देतो, तो सांस्कृतिक दृष्टिकोन असे, थोडक्याशा सोईने बोलावयाचे तर, म्हणता येईल. स्वतःचे अनुभव तसेच समाजाचे अनुभव समजावून घेणे, त्यांचा काहीएक अर्थ करणे, त्यांची लक्षणीयता जाणून घेणे आणि कलासाहित्यातून त्यांचे घडणारे दर्शन आपल्या या अनुभवप्रक्रियेशी कितपत जुळतेमिळते आहे हे पाहणे नवोदित सांस्कृतिक दृष्टिकोनाने शक्य होते. स्वतःच्या व समाजाच्या अनुभवांचे मूल्य ओळखण्याची व त्यांचे मूल्यमापन करण्याची नवी भूमिका सांस्कृतिक दृष्टिकोन निर्माण करतो. बाहेरगावी प्रवास करताना कधीमधी रस्त्याच्या कडेने गाढवाच्या पाठीवर संसार लादून वाटचाल करणारी कुटुंबे पाहिली की, मला लक्ष्मण माने यांच्या ' उपरा ' कादंबरीची, तिच्या मुखपृष्ठाची आणि त्यातील जीवनदर्शनाची आठवण येते. मी एका नव्या अस्वस्थ अपराधी मनाने ते दृश्य पाहू लागतो. आणि मग मनात येते की या तथाकथित उपऱ्या कैकाडी जातीसारख्या कितीतरी जातिजमाती आपल्या आसपास पिढ्यान् पिढ्या जगत आल्या. त्यांची चित्रे आपल्या साहित्यात कुणी रेखाटली नाहीत. त्या जातिजमातींना सांस्कृतिक व म्हणून वाङ्मयीन दखलपात्रता आहे, असे आपणास यापूर्वी कधी वाटले नाही. दलित साहित्य हा केवळ, या दृष्टीने, नवा साहित्यप्रवाहच केवळ नाही, तर त्याआधी तो एक नवा सांस्कृतिक दृष्टिकोन आहे, हे आपण लक्षात घेतले पाहिजे. सामाजिकतेचे एक नवे, व्यापक व सृजनशील भान दलित चळवळीने व साहित्याने निर्माण

केले. प्रत्यक्ष दलित साहित्यकृतींची वाङ्मयीन गुणवत्ता काय आहे, हा प्रश्न वेगळा आहे व तो स्वतंत्र अभ्यासाचा विषय आहे. दलित चळवळीने व आद्य दलित साहित्याने एक सांस्कृतिक नवदृष्टिकोन निर्माण केला हे महत्त्वाचे आहे. सांस्कृतिक वंचना असे या दलित नवदृष्टिकोनाचे वर्णन करता येईल. सांस्कृतिक न्याय, अधिकार, आकांक्षा, सुविधा हिरावून घेणे म्हणजे सांस्कृतिक वंचना ! संस्कृतिवंचित समूह ही आपल्या समाजातील एक फार मोठी वस्तुस्थिती आहे, वास्तवता आहे. ही वस्तुस्थिती ज्याने पाहिली आहे, समजावून घेतली आहे, त्याला कधी सुखाने झोप येईल, असे मला वाटत नाही. "–असे काही पाहिले आहे/ज्यानें दुभंगतो", असे विंदा करंदीकरांनी एका कवितेत म्हटले आहे. समाजमनस्क व्यक्ती सांस्कृतिक वंचनेचा हा अवाढव्य पसरलेला परिसर टाळू शकत नाही आणि आधुनिक कलावंत-साहित्यिकाला त्या परिसराच्या दाहक प्रेरणा सृजनोन्मुख केल्याशिवाय राहणार नाहीत. समाजमनस्कता एकाच जातीची, एकाच प्रकारची नसते हे उघडच आहे. हरिभाऊ आपटे, भा. वि. वरेरकर आणि बाबुराव बागूल यांच्यात समाजमनस्कता हा विशेष समान असला, तरी त्या विशेषाच्या रूपरंगांचे वेगळेपण त्या प्रत्येकात आहे. साहित्याचा सांस्कृतिक दृष्टिकोन दलित चळवळीमुळे व्यापक व विविध प्रकारचा बनला यात मात्र शंका नाही. दलित सांस्कृतिक दृष्टिकोन हा लेखकपरत्वे भिन्न भिन्न स्वरूपाचा ठरतो, समाजमनस्कतेच्या विविधांगी स्वरूपासारखा तो असतो, हेही आपण लक्षात घेतले पाहिजे. चांगल्या आणि श्रेष्ठ साहित्याची निर्विवाद ग्वाही कोणताही एकच एक दृष्टिकोन देऊ शकत नाही. दलित सांस्कृतिक दृष्टिकोनही याला अपवाद नाही. तथापि कला-साहित्याने समाजाचे प्रतिनिधित्व केले जाते व हे प्रतिनिधित्व खरेखुरे प्रातिनिधिक असणे आवश्यक आहे. नाहीतर संस्कृती व कला-साहित्य यांची आणेवारी साडेतीन टक्क्यांवरच थांबवावी लागते व ही स्थिती एकूण समाजाच्या दृष्टीने फारशी स्पृहणीय नाही.

दलित सांस्कृतिक दृष्टिकोन हा विकसनशील आहे, कारण सामाजिक वास्तवाचे क्षेत्र व सामाजिक जाणिवा या गोष्टी विस्तारत आहेत. म्हणजे साहित्यश्रम अशी समाजाची कितीतरी समूहजीवने, व्यक्तिजीवने आता अधिकाधिक प्रमाणात लक्षात येत आहेत. नाना जातिजमाती, व्यवसाय, उद्योगधंदे यांची क्षेत्रे सृजनशील नजरेच्या दृष्टोत्पत्तीस येत आहेत. त्याचप्रमाणे आधुनिक काळात दलितेतर समाजातील प्रतिभावंतांनाही दलितांची चित्रे स्वानुभवांच्या आधारे रेखाटावी वाटत आहेत. कालपर्यंत दलितेतर गणला गेलेला एखादा वर्ग आज सांस्कृतिक दृष्टीने दलित ठरत आहे. खेडोपाडी परंपरेच्या जोखडात अडकून पडलेला भिक्षुकवर्ग, स्त्रीवर्ग, धार्मिक अल्पसंख्याक इत्यादी उपेक्षितांचे अंतरंग अनुभवत आहे. वास्तवता व तिच्या जाणिवा यांचा नवा गुंता दलित सांस्कृतिक दृष्टिकोनाला व्यापक रूप देत आहे. अनिल अवचटांची, यशवंत पाठकांची, सौ. शशिकला जाधवांची स्त्रीपुरुषचित्रे वाचताना वरील गोष्टीचा प्रत्यय वाचकाला आल्याखेरीज राहणार नाही. म्हणूनच दलित सांस्कृतिक दृष्टिकोन हा अखंड अभ्यासाचा, पुनर्परीक्षणाचा विषय आहे. दलित साहित्याचे भरतवाक्य म्हणून त्यावर पडदा टाकण्याची घाई करण्याची ही वेळ नाही. दीर्घकालीन प्रभाव टिकविणारा तो नित्य अभ्यासाचा विषय आहे, असे मला वाटते.

दलित सांस्कृतिक दृष्टिकोनाप्रमाणेच स्त्रीप्रधान सांस्कृतिक दृष्टिकोन हाही विद्यमान काळातील एक महत्त्वाचा दृष्टिकोन आहे. स्त्रीमुक्ती आंदोलनाच्या रूपाने हा दृष्टिकोन हळूहळू मूळ धरू लागला आहे. स्त्रीमुक्ती आंदोलनामागील नेमकी वैचारिक भूमिका काय आहे, हे निदान आपल्या समाजापुरते तरी स्पष्ट झालेले नाही, केलेले नाही. स्त्रीवर्गाचे प्रतिनिधी स्त्रीच्या नवजागृत अस्मितेसंबंधी निर्वाळा देतात एवढे मात्र खरे ! स्त्रीवर होणारे अत्याचार संघटितपणे निपटून काढण्यासाठी, स्त्रीला धार्मिक, आर्थिक, सामाजिक हक्क पुरुषाप्रमाणेच प्राप्त करून देण्यासाठी व स्त्रीच्या म्हणून ज्या काही विशिष्ट समस्या असतील त्यांचे निराकरण करण्यासाठी स्त्रीमुक्ती आंदोलनाचे प्रवर्तक अधूनमधून काही कार्यक्रम, कारवाई वा मोहिमा सुरू करतात. परवा आपल्या शेतकरी

अनुक्रमणिका

स्त्रियांच्या परिषदेत स्त्रियांची एक सनद म्हणा वा जाहीरनामा म्हणा, उद्घोषित करण्यात आला. या स्त्रीमुक्ती चळवळीचे स्वरूप आज कसेही असले, तरी कलावाङ्मयाच्या दृष्टीने या सामाजिक चळवळीचे महत्त्व आहे व त्या चळवळीमागे संभवणाऱ्या सांस्कृतिक दृष्टिकोनामुळे ते महत्त्व निर्माण झाले आहे. असे मला वाटते.

स्त्रीप्रधान सांस्कृतिक दृष्टिकोन म्हणजे नेमके काय, हे सांगणे अवघड आहे. आपली सामाजिक रचना व परंपरा, रूढी आणि चालीरीती पुरुषप्रधान होत्या व आहेत, यात शंकाच नाही. 'न स्त्री स्वातंत्र्यम् अर्हति।' हे मनुवचन प्रत्यक्षात तंतोतंतपणे पाळले जात होते, असे म्हणता आले नाही, तरी आपल्या स्त्रीवर्गावरील धार्मिक, सामाजिक, आर्थिक बंधने कमालीची जाचक होती, यात शंकाच नाही. आपल्या परंपरेत तेजस्वी स्त्रिया झाल्याच नाहीत, असे मात्र नव्हे. पण एकूण सामाजिक व सांस्कृतिक क्षेत्रांत स्त्रीवर्ग हा मानव्याच्या निकषावर पुरेसा स्वतंत्र नव्हता, हे खोटे नाही. यामुळे व्यक्ती म्हणून व वर्ग म्हणून समाजातील स्त्री व्यक्तिमत्त्वाच्या विकासापासून वंचित झाली. पुरुषांच्या बरोबरीने सर्व क्षेत्रांत कर्तृत्व दाखविण्याची संधी तिला लाभली नाही. स्त्रीची मानसिकताच त्यामुळे पंगू बनली, आत्मविश्वास गमावून बसली. समाजातील एका मोठ्या समूहाची सृजनशील शक्ती व संवेदनशीलता यांचे नकळत खच्चीकरण होत राहिले. आपल्या समाजात जे दलितांचे झाले, तेच एका अर्थाने स्त्रीवर्गाचेही झाले. गंमत अशी की, दलित वर्गातील स्त्रीदेखील याला अपवाद नाही. तिथे ती दुप्पट दलिततेची वाटेकरीण बनली.

स्त्रीप्रधान सस्कृतिक दृष्टिकोनामागे वरील पार्श्वभूमी आहे, असे मला वाटते. कलावाङ्मयाच्या क्षेत्रात हा दृष्टिकोन दोन पातळ्यांवर कार्य करू शकेल. एक पातळी ही आपल्या कलावाङ्मयीन परंपरेचे स्त्रीप्रधान दृष्टीने पुनर्मूल्यमापन करणे ही होय. महदंबा, संत जनाबाई, बहिणाबाई, यांसारख्या प्राचीन संतकवयित्रींपासून आधुनिक काळातील इंदिरा संत, संजीवनी मराठे, पद्मा यांसारख्या कवयित्रींपर्यंत अशा पुनर्मूल्यमापनास वाव आहे. लक्ष्मीबाई टिळकांची गाजलेली स्मृतिचित्रे; हंसा वाडकर, लीला चिटणीस, स्नेहप्रभा प्रधान यांची आत्मचरित्रे यांचेही मार्मिक दृष्टीने व स्त्रीप्रधान दृष्टिकोनातून पुनर्परीक्षण करता येणे शक्य आहे. ज्या पुरुषप्रधान सांस्कृतिक वातावरणात या स्त्रियांनी लेखन केले, त्यांच्या प्रच्छन्न वा प्रगट प्रभावामुळे या लेखनाचे रंगरूप विशिष्ट प्रकारचेच कसे झाले, हे शोधता येईल. एखाद्या आधुनिक युवतीला हे स्त्री-साहित्य कसे वाटते, हे जाणून घेणे खरोखरच उद्बोधक ठरेल. एका चित्रपट-अभिनेत्रीच्या आत्मचरित्रातील बराच भाग एका पुरुष संपादकाने विचारपूर्वक वगळला असे ऐकिवात आहे. तो भाग नेमका काय होता; एका स्त्रीला जे लिहावेसे वाटले, ते एका पुरुषाला प्रसिद्ध होऊ नये असे का वाटले, हे जाणून घेणेही अर्थपूर्ण ठरावे! 'स्मृतिचित्रा'ला साहित्याचा एक मानदंड म्हणून गौरविले, ते पुरुष-समीक्षकांनी! एखाद्या आधुनिक स्त्रीसमीक्षकाला 'स्मृतिचित्रे' गौरवास्पद वाटतील किंवा काय, याची खात्री देता येणार नाही. एका प्रदीर्घकालीन प्रचंड दबावाखालील स्त्रीमानस कलावाङ्मयीन निर्मितीत त्या दबावाच्या खुणा कळत नकळत ठेवून गेले असेल, तर त्या खुणा कुठे व कशा जाणवतात, हे स्त्रीप्रधान सांस्कृतिक दृष्टिकोनामुळे शोधणे शक्य होईल.

कलावाङ्मयीन परंपरेचेच केवळ नव्हे; तर आपल्या इतरही ज्ञानपरंपरांचे पुनर्मूल्यमापन स्त्रीप्रधान दृष्टिकोनाने करता येईल. आपल्याकडील रामायण आणि महाभारत, इतर पुराणकथा व मिथ्यकथा यांचा या दृष्टीने पुनर्विचार करता येईल. महाभारतकारांनी कर्णकुंतीसंवादाची योजना केली हे खरे, पण कर्णसूर्यसंवाद योजावा असे मात्र त्यांना जाणवले नाही. कर्णाला सूतपुत्र म्हणून शापित जिणे जगावे लागले, त्याबद्दलचे अपराधी मन कुंतीने उघड करावे; पण सूर्याने म्हणजे बापाने मात्र त्याबद्दल कुठे खंत व्यक्त करू नये, असे एखाद्या आधुनिक स्त्रीला वाटले, तर त्यात नवल नाही. कालिदासादी महान नाटककारांनी आपल्या नाटकातील स्त्रियांना पुरुषांप्रमाणेच संस्कृत भाषेत बोलू दिले नाही, म्हणजे स्त्रियांना संस्कृत भाषा येणे शक्य नाही असे का त्यांचे मत होते? गार्गी-मैत्रेयींची परंपरा मिरविणाऱ्या समाजाला हे कसे मानवले? भा. वि. वरेरकरांच्या सीतेने स्वतःला भूमिकन्या म्हणवून घेतले

अनुक्रमणिका

आहे. उद्या सीतेला केंद्रस्थानी कल्पून सगळ्याच रामायणाचा आणि कुंती, गांधारी, द्रौपदी यांना केंद्रस्थानी ठेवून सगळ्याच महाभारताचा पुनर्विचार एखाद्या आधुनिक विदुषीने केला, तर समाजाचा विचार करणाऱ्या व कलावाङ्मयाचा वेध घेणाऱ्या अभ्यासकांना खूपच अंतर्मुख व्हावे लागेल असे मला वाटते.

' स्त्रीमनस्कता ' ही एक जटिल बाब आहे. पुरुष-प्रधान संस्कृतीच्या दीर्घकालीन सखोल संस्कारांनी ती घडत आलेली आहे. स्त्रीचे मन नेमके कसे कार्य करते, हे फार काळजीपूर्वक, दक्षतापूर्वक व अभ्यास-पूर्वक अंतर्मुखतेने शोधत राहिले पाहिजे. न पेक्षा साचेबंद विचार व प्रतिक्रिया व फसवे आशय म्हणजे स्त्रीप्रधान सांस्कृतिक दृष्टिकोन असे चुकीचे समी-करण रूढ होण्याची शक्यता आहे. या संदर्भात मला ' मला उद्ध्वस्त व्हायचंय ' या आत्मकथनाची इथे आठवण येते. एक आधुनिक तरुण स्त्रीमानस इथे बंड करून उभे ठाकले आहे. व्यक्तिगत जीवनानु-भवामध्ये इथे परंपरेने घडविलेल्या स्त्रीमनाचे एक दुखरे दुबळेपणही लपलेले आहे. शेवटी इथे ' मला उद्ध्वस्त व्हायचंय ', असाच निर्वाणीचा टाहो त्या मनाने फोडला आहे. सौ. शशिकला जाधव यांच्या ' अनर्थाची फुले ', ' सुकलेले अश्रू ' व ' आनंदी ' या संग्रहांतून स्त्रीमनाची मार्मिक चित्रे रेखाटलेली आहेत. स्त्रीत्व ही सामाजिक-सांस्कृतिक वास्तवता आहे. त्याची पृथगात्म अशी काही वैशिष्ट्ये, प्रेरणा म्हणा, प्रवृत्ती म्हणा– आहेत. स्वतःच्या स्त्रीत्वाचा आत्मबोध करून घेणे, त्याचा अर्थ व अर्थवत्ता जाणणे हे सोपे नाही. मल्लिका अमर शेख यांनी या दिशेने केलेला हा प्रयत्न ठरतो, असे मात्र वाटते. आध्या-त्मिक परिभाषेत बोलावयाचे, तर स्त्रीत्वाचे आत्म-ज्ञान हाच स्त्रीप्रधान सांस्कृतिक दृष्टिकोनाचा गाभा आहे. स्त्रीत्वाच्या खऱ्या प्रवृत्तींचा, प्रेरणांचा, आकाआकांक्षांचा, संवेदनशीलतेचा नि सर्जनशीलतेचा शोध हे स्त्रीप्रधान सांस्कृतिक दृष्टिकोनाचे मुख्य तत्त्व आहे, असे मला वाटते.

म्हणूनच स्त्रीमुक्तीच्या सामाजिक चळवळीच्या तात्कालिक, तात्पुरत्या सद्यःकालीन घोषणा व सनदा, विचारप्रणाली यांच्यापुरताच सीमित न होणारा स्त्रीप्रधान सांस्कृतिक दृष्टिकोन आहे. तो पुरुष-वर्गाला उद्देशून केला जाणारा, प्रतिक्रियात्मक वा निषेधात्मक–नकारात्मक असाच केवळ दृष्टिकोन नाही. व्यापक समाजाच्या व संस्कृतीच्या संदर्भात स्त्रीच्या संवेदनशीलतेचा व सर्जनशीलतेचा मागोवा घेणारा तो दृष्टिकोन आहे. ही विद्रोही चळवळ असली, तरी इतर चळवळींप्रमाणे ती उद्या इतिहास-जमाही होण्याची शक्यता आहे. मात्र इतिहासाच्या पैल जाणारा स्त्रीप्रधान सांस्कृतिक दृष्टिकोन कला-वाङ्मयाकडे, ज्ञानपरंपरेकडे वेगळ्या दृष्टीने पाह-ण्याचा प्रयत्न करतो. तो केवळ इतिहासाचा घटक नसून मानव्याचा घटक आहे. म्हणून स्त्रीप्रधान दृष्टिकोन हा स्त्रियांनीच मांडावा, किंवा स्त्रियाच मांडतील, असे नव्हे. साहित्य-संस्कृतीबद्दल आस्था व कर्तव्यबुद्धी बाळगणाऱ्या कुणाही व्यक्तीस– मग ती स्त्री असो वा पुरुष– हा दृष्टिकोन बाळगता येईल. यासाठी स्त्रियांच्या खऱ्या, निर्भेळ अनुभव-चित्रांची आधी खूप गरज आहे. ' स्त्रीमानस ' हाच स्त्रीप्रधान सांस्कृतिक दृष्टिकोनाचा ध्रुवतारा आहे. हा ध्रुवतारा आतापर्यंत दुर्लक्षित राहिला. तेवढ्या प्रमाणात आपले कलावाङ्मय अपुरेच राहिले, असे म्हणता येईल.

नैसर्गिक विज्ञाने आणि तंत्रविद्या यांच्या वेगवान प्रगतीमुळे व प्रसारामुळे विद्यमान समाज अंतर्बाह्य बदलत चालले आहेत. त्यांचा भौतिक परिसर बदलत चालला आहे. घरात आणि घराबाहेर एक नवे वातावरण निर्माण होऊ लागले आहे. सगळ्याच परंपरा परिवर्तनाच्या कमीअधिक तीव्र प्रक्रियेत अटळपणे सापडल्या आहेत. जगाची नि जीवनाची गोचरता किंवा इंद्रियगम्यता विस्तारत आहे, विकसित होत आहे. विज्ञानयुगामुळे माणसाच्या संवेदनशीलतेत बदल घडू लागले आहेत. कलावाङ्म-यीन सर्जनशीलतेतही परिवर्तन होऊ लागले आहे. एकूणच मानवी व्यक्तिमत्त्व अंतर्बाह्य स्वरूपात वेगळ्या वातावरणामुळे बदलू लागले आहे. नवे प्रश्न, नव्या समस्या निर्माण होत आहेत आणि जुन्या प्रश्नांचे व समस्यांचे नव्याने वेगळे अर्थ करावे लागत आहेत. प्रदूषण, निसर्गाच्या समतोलाचा भंग यांसारख्या नव्या समस्या व्यक्ती व समाज यांना भेडसावत आहेत. नैसर्गिक साधनसामग्रीचा अतिव्यय

अनुक्रमणिका

व अपव्यय हाही मोठा प्रश्न आता आपल्या दाराशी येऊन पोहोचला आहे.

विज्ञानयुगाच्या या लाटेत कला-साहित्याकडे पाहण्याचा सांस्कृतिक दृष्टिकोन पूर्णपणे विज्ञान-निरपेक्ष राखणे शक्य नाही व इष्टही नाही. संस्कृतीवर फार मोठा प्रभाव पाडणारी शक्ती म्हणजे आधुनिक विज्ञान व तंत्रविद्या ! ज्याला सोयीसाठी आपण विज्ञानप्रवण सांस्कृतिक दृष्टिकोन असे म्हणू, तो दृष्टिकोन कलावाङ्मयाच्या क्षेत्रात कोणत्या दृष्टीने अर्थपूर्ण ठरतो, हा विषय मोठ्या अभ्यासाचा आहे.

मराठीत विज्ञानकथांची निर्मिती होत असली, तरी त्यांच्या व इतरही वैज्ञानिक ललित साहित्याच्या निर्मितीला गती प्राप्त झाल्याचे दिसत नाही; ज्ञानविज्ञानांचे एकूणच सामाजिक अभिसरण आपल्या समाजात मर्यादित झालेले आहे. आपला समाज आजही प्राधान्याने पारंपरिकच आहे. साक्षरतेचे प्रमाण फक्त ३३ टक्के आहे. विज्ञान-साहित्याचा उदय व विकास होण्यासाठी समाजात विज्ञानमनस्कता निर्माण व्हावी लागते आणि समाजाची वाङ्मयीन संस्कृती प्रगत, विस्तृत अशी असावी लागते. समाजाच्या लेखनवाचनाच्या सवयी या एकेरी, एकरंगी असून भागत नाही. त्यांना बहुश्रुततेचे पैलू प्राप्त व्हावे लागतात. जिज्ञासावृत्तीचा विकास होणे आवश्यक असते. वैज्ञानिक जिज्ञासा ही केवळ शास्त्रीय प्रयोगशाळेपुरती मर्यादित असून चालत नाही; ती आपल्या जास्तीत जास्त अनुभवांच्या अर्थप्रक्रियेत सामावली जाणे इष्ट असते. विज्ञानमनस्कता म्हणजे सर्वसंचारी वैज्ञानिक कुतूहलप्रवृत्ती. विज्ञानप्रवण सांस्कृतिक दृष्टिकोन या प्रकारच्या वैज्ञानिक कुतूहलप्रवृत्तीवरच अधिष्ठित असतो. वैज्ञानिक ज्ञानग्रहणास व वैज्ञानिक अर्थप्रक्रियेत त्याची फार मोठी मदत होते. फुलपाखरात रक्त नसते, तेव्हा टाचणी : टाचलेल्या फुलपाखराच्या रक्ताची धार जेव्हा एखाद्या चित्रातून रंगविली जाते, तेव्हा आधुनिक विज्ञानमनस्कता चकित होणे शक्य आहे. काव्यदृष्टी आणि विज्ञानदृष्टी यांच्यातील एवढा फरक विद्यमान काळात राखणे उचित ठरणार नाही.

विज्ञानयुगाने व तंत्रविद्यांनी उभे केलेले आधुनिक औद्योगिक विश्व पुरेशा ताकदीने कलासाहित्याने साकार केलेले नाही, असे मला वाटते. हे आव्हान आपल्या सृजनशीलतेने व संवेदनशीलतेने स्वीकारलेले नाही. केवळ विज्ञानकथा-कादंबऱ्या म्हणजे विज्ञानयुगाला दिलेला प्रतिसाद आहे. प्रचंड प्रकल्प, कारखाने, वास्तू, यंत्रसामग्री, वस्तुनिर्मिती, त्यांची वाहतूक, औद्योगिक वसाहती यांसारख्या गोष्टींनी विज्ञानाचे एक प्रचंड विश्वच समोर साकार केलेले आहे. त्यांचे संवेदन आपल्या साहित्यात व्यक्त झालेले नाही. यूरोप-अमेरिकेत काय आहे ते पाहण्याची यासाठी गरज नाही. आपल्या अवतीभवती जे काही आहे, तेवढे पुरेसे आहे व तेच आपल्या दृष्टीने अर्थपूर्ण ठरणारे आहे. तथापि जी विज्ञानकथा आपल्याकडे निर्माण होत आहे, तिला पुरेसा प्रतिसाद मिळणे आवश्यक आहे. यासाठी विज्ञानप्रवण सांस्कृतिक दृष्टीने त्या निर्मितीचा विचार समाजापुढे सतत मांडण्यात आला पाहिजे. विज्ञानसाहित्य म्हणजे काय, त्याचा वाङ्मयीन व वैचारिक आनंद कसा प्रत्ययास येतो, त्यातील कलात्मकता, रंजन व बोध यांचे घटक कसे संभवतात आणि अशा प्रकारच्या साहित्याची गरज व महत्त्व कोणते, याचे विवेचन समाजापुढे सातत्याने आले पाहिजे. धर्माचे कार्य एकेकाळी साहित्य-कलांनी केले होते; विद्यमान काळात विज्ञानाचे कार्य ते त्यांच्या परीने करू शकतात. विज्ञानयुगात जगायचे तर त्याची आवश्यक पात्रता समाजात असली पाहिजे. अशी पात्रता हळूहळूच समाज संपादू शकतो. समाजाच्या या प्रयत्नाला विज्ञानप्रवण सांस्कृतिक दृष्टिकोनाने केलेली कलासाहित्यमीमांसा पूरक ठरते असे मला वाटते. वैज्ञानिक संकल्पना व तंत्रे ही मानवी कल्पनाशक्तीने खेळविताना विज्ञानयुगातील संभाव्य धोके व अरिष्टे यांचाही परामर्श घ्यावा लागेल. विज्ञान आंधळे असेल तर ते कशा रीतीने मार्गच्युत होऊ शकते आणि त्याला डोळस संस्कृतिविवेकाची जोड दिली, तर ते कशा रीतीने विधायक ठरते याची कल्पनाचित्रे काढणे ही विद्यमान काळाची गरज आहे. ही गरज आहे हेही समाजाला पटविले पाहिजे. हे कार्य विज्ञानप्रवण सांस्कृतिक विचारवंतांचे आहे, असे मला वाटते.

'देशीयता' (नेटिव्हिझम) संकल्पना कलासाहित्याच्या सांस्कृतिक दृष्टिकोनाची निदर्शक आहे. ग्रामीणता, जनवादी साहित्यप्रणाली यांच्यासारखीच देशीयता संकल्पना ही अभ्यासपूर्वक निश्चित करावी लागेल. अस्सल मराठी किंवा मराठमोळे साहित्य, मराठी मातीचे रंगरूप ल्यालेले साहित्य असे म्हटले, तरी मराठी मातीचा, मराठमोळेपणाचा अस्सलपणा म्हणजे नेमके काय, हे सांगावेच लागेल. परकीय प्रभावांच्या अतिरेकापासून मराठी साहित्य वाचविण्यासाठी म्हणून देशीयतेची प्रतिक्रिया उमटू लागली आहे असे म्हटले, तरी परकीय प्रभावांचा इतिहासही लक्षात घ्यावा लागेल. किंबहुना भाषिक, वाङ्मयीन, सांस्कृतिक देवघेवीची प्रक्रिया ऐतिहासिक क्रमाने व दृष्टिकोनाने अभ्यासावी लागेल. देशीयतेचे तपशील व तत्त्वे निर्धारित करावी लागतील. मराठी संस्कृतीची पृथगात्मता, मराठी अस्मितेची विशिष्टता इत्यादींचा मागोवा घ्यावा लागेल. साहित्याची देशीयता व सार्वत्रिकता यांचे परस्परसंबंध निश्चित करावे लागतील. श्रेष्ठ साहित्यकृती त्या त्या समाजाच्या अस्सल अंतरंगाच्या निदर्शक असतात हे जसे खरे आहे, तसेच जिवंत समाजाचे अंतरंग नाना स्वकीय व परकीय प्रभावांनी घडत आलेले असते हेही खरे आहे. शेवटी देशीयता ही संकल्पना आपले नि परके यांच्या विशिष्ट सापेक्षतेच्या आधारेच लक्षात घ्यावी लागेल. हा अर्थातच सखोल अभ्यासाचा विषय आहे.

चांगले साहित्य संस्कृतीला चांगुलपणा आणते आणि साहित्याच्या चांगुलपणाचा परिपोष संस्कृतीच करते. असे हे साहित्यसंस्कृतीचे आगळे द्वंद्व आहे. ते आपण समजावून घेणे हाच साहित्याच्या सांस्कृतिक अभ्यासाचा हेतू आहे, असे मला वाटते.

साहित्याच्या सांस्कृतिक अभ्यासाच्या काही दिशा थोडक्यात दिग्दर्शित करण्याचा प्रयत्न मी वर केला आहे. शेवटी एक गोष्ट मात्र आवर्जून सांगितली पाहिजे. साहित्याचा साहित्य म्हणून अभ्यास करणे आणि सांस्कृतिक दृष्टीने त्याचा अभ्यास करणे या दोन्ही गोष्टी समाजाच्या वाङ्मयीन संस्कृतीच्या दृष्टीने सारख्याच महत्त्वाच्या व सारख्याच आवश्यक आहेत. वाङ्मयीन संस्कृती ही संपन्न वाङ्मयीन दृष्टी आणि सर्वांगीण सांस्कृतिक दृष्टी या दोहोंच्या अधिष्ठानावरच उभी असते. साहित्य हे साहित्य म्हणूनच तिचा एक मूलभूत घटक असते आणि संस्कृती ही संस्कृती म्हणूनच तिचा दुसरा मूलभूत घटक असते. साहित्य आणि संस्कृती यांच्या द्वंद्वात्मक नात्यातून वाङ्मयीन संस्कृती अस्तित्वात येते. या दृष्टीने साहित्याच्या कलात्मक अभ्यासाचे जेवढे महत्त्व आहे तेवढे त्याच्या सांस्कृतिक अभ्यासाचेही आहे, असे मला वाटते.

○ ○ ○

उपयुक्ततावाद आणि न्याय[1]–२

मे. पुं. रेगे

न्यायाची आपली संकल्पना आणि न्यायाची भावना यांच्या घडणीमध्ये, जिला अपाय करण्यात आलेला आहे अशा व्यक्तीचा काहीएक हक्क असतो आणि ह्या हक्काचा भंग झाल्याने त्या व्यक्तीला अपाय झालेला असतो ही कल्पना हा एक वेगळा घटक असतो असे माझ्या विवेचनात मी कुठेही मानलेले नाही. ही कल्पना म्हणजे न्यायाची संकल्पना आणि भावना यांत जे दोन घटक असतात त्यांनी धारण केलेले एक विशिष्ट रूप असते असेच मी मानतो. हे दोन घटक म्हणजे : कुणातरी विशिष्ट व्यक्तीला किंवा व्यक्तींना झालेली इजा हा एक घटक आणि (इजा करणाऱ्याला) शिक्षा करावी अशी करण्यात येणारी मागणी हा दुसरा घटक. कुणाच्या तरी हक्काचा भंग झाला आहे असे जेव्हा आपण म्हणतो तेव्हा त्याच्या अर्थात ह्या दोन गोष्टींशिवाय आणखी काहीही समाविष्ट नसते हे, आपल्या मनातील अभिप्राय आपण तपासून पाहिला तर, आपल्याला आढळून येईल असे मला वाटते. अमूक एका व्यक्तीचा अमूक एक हक्क आहे असे जेव्हा आपण म्हणतो, तेव्हा ज्या गोष्टीविषयीचा हा हक्क असतो ती आपल्याला निर्वेधपणे प्राप्त व्हावी म्हणून समाजाने आपल्याला संरक्षण दिले पाहिजे हा त्या व्यक्तीचा दावा प्रमाण असतो असाच ह्या म्हणण्याचा अर्थ असतो; मग समाजाने हे संरक्षण कायद्याचे बळ वापरून द्यावे किंवा लोकशिक्षणाने, लोकमताला योग्य ते वळण लावून द्यावे. एखादी गोष्ट आपल्याला लाभावी ह्याची हमी समाजाने घेतली पाहिजे असा पुरेसा दावा व्यक्ती करू शकते असे जर आपल्याला वाटत असेल, मग ह्या दाव्याचा आधार काहीही असो, तर त्या व्यक्तीचा त्या गोष्टीवर हक्क आहे असे आपण म्हणतो. एखादी गोष्ट व्यक्तीला प्राप्त व्हावी असा हक्क तिला नाही हे आपल्याला जर सिद्ध करायचे असेल तर ती गोष्ट त्या व्यक्तीला लाभावी ह्यासाठी समाजाने तजवीज करणे योग्य ठरणार नाही, ती प्राप्त करून घेण्याचे काम त्या व्यक्तीच्या नशीबावर किंवा प्रयत्नांवर सोपविणे योग्य ठरेल हे एकदा मान्य झाले की आपला मुद्दा सिद्ध झाला असेच आपण मानतो. उदा., रास्त (fair) व्यावसायिक स्पर्धेमध्ये व्यक्ती जी कमाई करू शकते तिच्यावर तिचा हक्क असतो असे जे म्हणण्यात येते त्याचे कारण असे की ह्या मार्गाने व्यक्ती जेवढी कमाई करू शकेल तेवढी करण्याच्या तिच्या प्रयत्नात समाजाने इतर कुणालाही अडथळा आणू देता कामा नये असे आपण मानतो. पण समजा, एखादी व्यक्ती वर्षाला तीनशे पौंड कमवीत आहे. तेव्हा तिला तीनशे पौंड कमावण्याचा हक्क आहे असे होत नाही. कारण एवढी रक्कम त्याने कमवावी अशी तजवीज करण्याची जबाबदारी समाजावर नाही. उलट जर त्याने तीन टक्के व्याजाने दहा हजार पौंड गुंतविलेले असतील तर वर्षाला तीनशे पौंड मिळण्याचा त्याला **हक्क** आहे. कारण एवढी रक्कम त्याला मिळावी ही तजवीज करण्याचे बंधन आता समाजावर आलेले आहे.

तेव्हा एखाद्या गोष्टीचा मला हक्क आहे म्हणजे ती गोष्ट मला प्राप्त असावी यासाठी समाजाने मला संरक्षण देणे योग्य असते असे मी मानतो. आता समाजाने हे का करावे असा आक्षेप जर कुणी घेतला तर असे करणे सर्वसामान्यपणे उपयुक्त असते याहून दुसरे उत्तर मला देता येणार नाही. पण 'हक्क' ह्या संकल्पनेंत इतरांवर जे बंधन अभिप्रेत असते त्याची तीव्रता आणि ह्या संकल्पनेशी निगडित असलेल्या भावनेत असलेली एक

१. ह्या भाषांतराचा पूर्वार्ध जानेवारी १९८७ च्या अंकात प्रसिद्ध झाला आहे.

विशिष्ट उत्कटता या गोष्टी 'सर्वसामान्य उपयुक्तता' ह्या संकल्पनेने पुरेशा व्यक्त होत नाहीत असे आपल्याला वाटू शकेल. पण त्याचे कारण हे आहे की ह्या भावनेत केवळ एक बौद्धिक घटक अंतर्भूत नसतो. सूड घेण्याची तहान हा प्राणिसुलभ घटकही तिच्यात असतो 'हक्क' ह्या संकल्पनेशी जी एक असाधारण महत्त्वाची आणि लक्षणीय अशा प्रकारची उपयुक्तता संबंधित असते तिच्यात ह्या तहानेचा उगम असतो आणि तिचे नैतिक समर्थनही ह्यावरच आधारलेले असते. ह्या प्रकारच्या उपयुक्ततेचा संबंध आपल्या सुरक्षिततेशी पोहोचत असतो आणि प्रत्येकाच्या दृष्टीने सुरक्षितता हा त्याचा अत्यंत जिव्हाळ्याचा विषय असतो. ज्या इतर सर्व इष्ट गोष्टी जग आपल्याला पुरवू शकते त्या कुणाला हव्याशा असतात, कुणाला त्यांची गरज नसते; आणि त्यांच्यांतील अनेक अशा असतात की तशी वेळ आली तर आपण त्यांच्यांवर आनंदाने पाणी सोडायला तयार होतो किंवा त्यांच्या जागी इतर गोष्टींवर समाधान मानून घ्यायला तयार असतो. पण सुरक्षिततेशिवाय कुणाही माणसाचे चालणे शक्यच नाही. कारण अनिष्ट गोष्टींपासून पुरती मोकळीक मिळायला आपण सुरक्षिततेवर अवलंबून असतो. त्या, त्या क्षणांपलीकडे जाणाऱ्या सर्व इष्ट गोष्टींचे मूल्य आपल्याला जी सुरक्षितता असते तिच्यावर आधारलेले असते. कारण आपल्याहून जो क्षणभरही अधिक बलिष्ठ असेल तो जर आपल्याला लाभलेले काहीही पुढच्या क्षणी आपल्यापासून हिरावून घेणार असेल तर चालू क्षणी आपल्याला जे काही सुख अनुभवायला मिळत असेल त्याच्याहून अधिक कशाचे मूल्य आपल्याला उरणार नाही. तेव्हा शरीराचे पोषण सोडले तर ज्या गोष्टींची आपल्याला आवश्यकता असते त्यांतील सर्वांत अधिक आवश्यक गोष्ट म्हणजे सुरक्षितता आणि ती अशी आहे की ती उपलब्ध करून देणारी यंत्रणा जर निरंतर कार्यरत ठेवली नाही तर ती आपल्याला लाभणे शक्य नाही. तेव्हा आपल्या अस्तित्वाचा असा आधार असलेली सुरक्षितता सुखरूप राखण्यासाठी तुम्ही आमच्याशी हातमिळवणी केली पाहिजे असा दावा आपण जेव्हा आपल्या समाजबांधवांवर करतो तेव्हा ह्या दाव्याभोवती गोळा होणाऱ्या भावना ह्या उपयुक्ततेच्या एऱ्हवीच्या प्रकारांशी संलग्न असलेल्या भावनांहून अधिक तीव्र असतात. त्या इतक्या अधिक तीव्र असतात की मानसिक घटनांच्या बाबतीत अनेकदा घडते त्याप्रमाणे इयत्तेमधील (degree) ह्या भेदाचे रूपांतर खऱ्याखुऱ्या प्रकारभेदामध्ये होते. हा दावा कोणत्याही अटींचे समाधान होण्यावर अवलंबून नाही, तो पूर्णपणे निरपेक्ष आहे, त्याला कोणतीही मर्यादा नाही, इष्टानिष्टाविषयीचा इतर सर्व विचार आणि हा दावा यांची ज्याच्या साहाय्याने तुलना करता येईल असे समान माप नाही असे स्वरूप ह्या दाव्याला प्राप्त होते. नैतिकदृष्टया योग्य-अयोग्य कृत्यांविषयीच्या आपल्या भावना आणि केवळ इष्टसाधक असलेल्या किंवा नसलेल्या कृत्यांविषयीच्या आपल्या भावना यांतील भेद अशा रीतीने अस्तित्वात येतो. ह्या भावना इतक्या उत्कट असतात आणि त्यांना इतरांकडून प्रतिसाद मिळेल असा आपल्याला एवढा भरवसा असतो (कारण त्यांच्याही हिताशी त्या संबंधित असल्यामुळे त्यांनाही तेवढीच आस्था असते) की, 'न्यायाने वागणे **योग्य** आहे, ते आपले **कर्तव्य** आहे' ह्याचे रूपांतर 'न्यायाने वागलेच पाहिजे' ह्यात होते. ज्याप्रमाणे वागणे अपरिहार्य आहे असे ओळखायला आपण शिकतो तसे वागणे नैतिक दृष्टचा आवश्यक आहे असे आपण मानू लागतो. निसर्गनियमांच्या ठिकाणी जो भौतिक अटळपणा असतो त्याच्यासारखीच ही नैतिक आवश्यकता आहे असे मानण्यात येते. निसर्गनियमांचे जे बंधन माणसांवर असते त्याच्याहून अनेकदा ह्या नैतिक बंधनाची ताकद कमी नसते.

समजा, आतापर्यंत केलेले विश्लेषण किंवा ह्याच्यासारखे एखादे विश्लेषण न्यायाच्या संकल्पनेचे बरोबर स्पष्टीकरण करीत नाही; समजा, न्यायाची संकल्पना उपयुक्ततेच्या संकल्पनेहून पूर्णपणे स्वतंत्र आहे; समजा, न्याय हा स्वत:च एक मानदंड आहे आणि आपल्या मनाचे आपण अवलोकन केले तर त्याची ओळख आपल्याला पटते. पण असे असेल तर आपल्या अंत:करणात स्फुरणारी ही जी दैवी वाणी आहे तिची वचने इतकी संदिग्ध का असतात, इतक्या अनेक गोष्टी, आपण त्यांच्याकडे ज्या

संदर्भात पाहू त्यांना अनुसरून न्याय्य किंवा अन्याय्य का भासतात हे समजणे कठीण ठरते.

उपयुक्ततेचा मानदंड अनिश्चित असतो, प्रत्येक माणूस आपल्या परीने त्याचा वेगळा अर्थ लावतो; उलट, न्यायाचे आदेश अपरिवर्तनीय असतात, ते कधी अस्पष्ट होत नाहीत, त्यांना ओळखण्यात चूक संभवत नाही, त्यांचे प्रामाण्य त्यांच्या स्वतःवरच आधारलेले असते, लोकमतात जे फेरबदल होतात त्यांची बाधा त्यांना होत नाही आणि म्हणून ह्या अशा न्यायाच्या आदेशांचा आश्रय घेण्यातच सुरक्षितता असते असे आपल्याला नेहमी सांगण्यात येते. ह्यावरून आपला असा ग्रह होईल की न्यायाच्या प्रश्नाविषयी विवाद होणे अशक्य असते; न्यायाचा नियम आपण स्वीकारला की कोणत्याही विशिष्ट बाबतीत त्याचे उपयोजन कसे करायचे ह्याविषयी जशी गणितातील सिद्धीविषयी शंका घ्यायला जशी जागा नसते तशीच कोणतीही शंका उद्भवू शकत नाही. आता प्रत्यक्ष वस्तुस्थिती अगदीच वेगळी आहे. इतकी की समाजाला काय उपयुक्त ठरेल ह्याविषयी जितकी मतभिन्नता आढळते आणि विवाद होतो तितकाच न्याय्य काय आहे ह्याविषयीही होतो. भिन्न राष्ट्रांच्या आणि भिन्न व्यक्तींच्या न्यायाविषयीच्या संकल्पना भिन्न असतात हे तर झालेच; पण एकच व्यक्ती घेतली तर न्याय म्हणून एक विशिष्ट नियम, तत्त्व किंवा वचन (maxim) तिने स्वीकारलेले असते असे नसते. तिने न्याय्य म्हणून अनेक नियम स्वीकारलेले असतात आणि त्यांच्या आदेशांत नेहमी एकवाक्यता आढळून येत नाही. तेव्हा त्यांच्यातून निवड करताना त्याला कोणत्यातरी बाह्य मानदंडाचा आधार घ्यावा लागतो किंवा आपल्या स्वतःच्या रुचीला अनुसरून तो ही निवड करतो.

उदा., काहीजण असे म्हणतात की इतरांना धडा घालून देण्यासाठी म्हणून एखाद्या व्यक्तीला शिक्षा करणे अन्याय्य आहे. ज्याला शिक्षा होते त्याच्या भल्यासाठी म्हणून ती करण्यात आली असेल तरच ती न्याय्य ठरते. दुसरे काहीजण ह्याच्या नेमकी विरुद्ध भूमिका स्वीकारतात. जी माणसे वयाने जाणती झाली आहेत त्यांना त्यांच्या स्वतःच्या कल्याणासाठी शिक्षा करणे हा शुद्ध जुलूम आणि अन्याय आहे असे ते म्हणतात. कारण माणसांच्या स्वतःच्या कल्याणाविषयीचाच प्रश्न असेल तर आपले कल्याण कशात आहे ह्याविषयीच्या त्या त्या माणसाच्या निर्णयावर बंधन घालण्याचा कुणालाही हक्क नसतो. पण इतरांना अपाय करण्याला त्यांना प्रतिबंध करण्यासाठी त्यांना शिक्षा केली तर ती न्याय्य ठरते. कारण आत्मसंरक्षणाच्या वैध हक्काची ती अमलबजावणी असते. उलट, ओवेन यांचे प्रतिपादन असे आहे की शिक्षा करणे हेच मुळात अन्याय्य आहे; कारण गुन्हेगाराने स्वतःचा स्वभाव आणि शील स्वतः घडविलेली नसतात; त्याला मिळालेले शिक्षण आणि त्याच्या भोवतालची परिस्थिती ह्यांनी त्याला गुन्हेगार बनविलेले नसते आणि ह्या गोष्टींसाठी तो स्वतः जबाबदार नसतो. ही सर्वच मते कुणालाही सहजपणे पटतील अशी आहेत. आणि हा केवळ न्यायाविषयीचा प्रश्न आहे असे आपण मानले आणि जी तत्त्वे न्यायाला आधारभूत आहेत आणि ज्यांच्यापासून न्यायाला त्याचे प्रामाण्य लाभते त्या तत्त्वांचा विचार केला नाही तर ह्यांतील एखाद्या मताच्या पुरस्कर्त्याचे खंडन करता येणे कसे शक्य आहे हे मला कळत नाही. कारण ह्या तीन मतांतील प्रत्येक मत आपण सत्य म्हणून स्वीकारलेल्या न्यायाच्या एकेका नियमावर आधारलेले आहे हे स्पष्ट आहे. एखाद्या विशिष्ट व्यक्तीला वेगळे काढून इतरांच्या कल्याणासाठी, तिच्या संमतीविना, तिला बळी देणे अन्याय्य असते ह्या सर्वमान्य तत्त्वाला, पहिले मत आवाहन करीत असते. आत्मसंरक्षण करणे न्याय्य असते आणि व्यक्तीवर आपले स्वतःचे कल्याण कशात आहे ह्याविषयीच्या दुसऱ्या माणसाच्या मताचा स्वीकार करण्याची सक्ती करणे अन्याय्य आहे ह्या मान्य तत्त्वावर दुसरे मत विसंबून राहते. जे करण्यावाचून एखाद्या व्यक्तीला गत्यंतर नसते ते करण्याबद्दल कुणाला शिक्षा करणे अन्याय्य असते ह्या तत्त्वाचा तिसरे मत आधार घेते. न्यायाविषयीच्या आपण निवडलेल्या वचनाव्यतिरिक्त (maxim) अन्य वचने ध्यानात घ्यायला जोपर्यंत आपण ह्या मतांच्या पुरस्कर्त्यांना भाग पाडीत नाही तोपर्यंत प्रत्येकजण स्वतःला विजयी मानतो. पण जेव्हा ही सर्व वचने एकमेकांपुढे सामोरी ठेवण्यात येतात तेव्हा कुणीही आपल्या

मताचे इतरापेक्षा अधिक समर्थन करू शकत नाही, तो आपल्या मताचे जेवढे समर्थन करू शकतो तेवढे इतरही आपापल्या मताचे करू शकतात असे आढळून येते. न्यायाविषयीच्या आपल्या संकल्पनेचा शेवटपर्यंत पाठपुरावा कुणी करू पाहील तर तिच्या-इतक्याच बंधनकारक असलेल्या इतर संकल्पनांची पायमल्ली केल्याशिवाय त्याला तसे करता येत नाही. ह्या अडचणी आहेत; त्या नेहमी अडचणी म्हणूनच मानल्या गेल्या आहेत आणि त्यांचे निरसन करण्याऐवजी त्यांना वळसा घालण्यासाठी अनेक उपायांचा अवलंब करण्यात आला आहे. उदा., तिसऱ्या मतापासून बचाव करण्यासाठी माणसांनी जिला ते ' संकल्पस्वातंत्र्य ' (freedom of the will) म्हणतात ती संकल्पना शोधून काढली आहे. तिच्यामागची कल्पना अशी की एखाद्या माणसाची उद्दिष्टे, प्रयोजने, इ. अगदी पूर्णपणे गर्ह्य असली तरी त्याच्या संकल्पशक्तीची (will) ही जी अवस्था आहे ती त्याच्या पूर्वपरिस्थितीच्या प्रभावा-मुळे अजिबात निर्माण झालेली नाही असे जर मानता आले नाही तर त्याला शिक्षा करणे समर्थ-नीय ठरणार नाही. दुसऱ्या काही अडचणीपासून सुटका करून घेण्याचा एक आवडता मार्ग म्हणजे एका काल्पनिक कराराचा आश्रय घेणे. ही कल्पना अशी की कोणत्यातरी अज्ञात काळी समाजातील सर्व व्यक्तींनी कायद्यांचे पालन करायला स्वतःला बांधून घेतले आणि कायद्याचा भंग आपल्याकडून झाला तर आपल्याला शिक्षा व्हावी याला संमती दिली. अशा रीतीने स्वतःच्या भल्यासाठी किंवा समाजाच्या भल्यासाठी त्यांना शिक्षा करण्याचा हक्क त्यांनी कायदे करणाऱ्यांना दिला. यात असे अभिप्रेत आहे की एऱ्हवी त्यांना हा हक्क नसता. ह्या खाशा कल्पनेमुळे सर्व अडचणींचे निराकरण होते असे मानले जाऊ लागले. विशेषतः तिला दुसऱ्या एका न्यायविषयक तत्त्वाची जोड दिली की शिक्षेचा लगुडप्रहार वैध ठरविता येतो असे मान-ण्यात येऊ लागले. हे तत्त्व म्हणजे "ज्या गोष्टी-मुळे एखाद्या माणसाला इजा होईल ती त्याच्या संमतीने केली असल्यास अन्याय्य ठरत नाही." आता एक तर ही संमती केवळ काल्पनिक आहे. आणि ती तशी नसती तरीही ज्या इतर न्यायविष-यक तत्त्वांना बाजूला सारायला म्हणून ह्या तत्त्वाचा आधार घेण्यात आला आहे त्यांच्याहून ते अधिक श्रेष्ठ नाही हे सांगायला नकोच उलट, ज्या भोंगळ आणि अव्यवस्थित पद्धतीने न्यायाच्या म्हणून समजण्यात येणाऱ्या तत्त्वांचा उदय होतो तिची चांगली कल्पना करून देणारे हे तत्त्व आहे. कायद्यांची अमलबजावणी करणाऱ्या न्यायालयात काहीशा अनिश्चित अशा गृहीतकृत्यावर समाधान मानून धोपटपणे न्याय देणे कधीकधी आवश्यक असते: कारण अधिक सूक्ष्म आणि काटेकोर भेद करण्याचा प्रयत्न केला तर अनेकदा अधिक अनिष्ट परिणाम घडून येण्याचा संभव असतो. अशा प्रसंगी वरील तत्त्व उपयुक्त ठरते म्हणून त्याचा स्वीकार झाला असणार हे उघड आहे. पण न्यायालयेसुद्धा त्याचा सुसंगतपणे आश्रय घेऊ शकतात असे नाही. कारण व्यक्तींनी स्वेच्छेने केलेले करारही फसवे-गिरीच्या कारणावरून रद्द करायला न्यायालये परवानगी देतात. कधीकधी व्यक्तीच्या हातून चूक झाली किंवा तिला गैरमाहिती पुरविण्यात आली होती म्हणूनही अशी परवानगी न्यायालय देते.

शिक्षा करणे वैध आहे हे स्वीकारण्यात आल्या-नंतरही अपराध व शिक्षा यांच्यात योग्य ते प्रमाण कसे राखावे ह्याची जेव्हा चर्चा होते तेव्हा न्याया-विषयी किती परस्परविरोधी मते आढळून येतात ते पहा. न्यायाविषयीची आपली जी आदिम आणि उत्स्फूर्त भावना असते तिला न्यायाविषयीचा सर्वांत अधिक रुचणारा नियम म्हणजे बदला घेण्याचा नियम– 'डोळ्याबद्दल डोळा, दाताबद्दल दात.' इस्रायली आणि मुस्लिम कायद्याच्या ह्या तत्त्वाचा व्यवहाराचे नियमन करण्यासाठी वापर करणे युरोप-मध्ये सामान्यपणे सोडून देण्यात आले आहे. तरीही बहुसंख्य व्यक्तींना त्याचे सुप्त आकर्षण वाटते असा माझा समज आहे. जेव्हा दुष्कृत्य करणाऱ्यावर योगायोगाने त्या दुष्कृत्याला अगदी साजेशी आपत्ती कोसळते आणि त्याचा बदला घेतल्यासारखा होतो तेव्हा समाधानाची जी भावना सर्वत्र पसरलेली आढळून येते तिच्यावरून माणसाने आपल्या दुष्कृ-त्याची फेड केली पाहिजे असे मानणारी भावना किती नैसर्गिक आहे हे कळून येते. अनेकजण असे मानतात की दिलेली शिक्षा न्याय्य आहे ह्याची

कसोटी ही की शिक्षा गुन्हृयाच्या प्रमाणात असली पाहिजे; आणि ह्याचा अर्थ ते असा करतात की गुन्हेगाराचे जे नैतिक अपराधित्व (guilt) असेल त्याच्या प्रमाणात त्याला शिक्षा झाली पाहिजे; हे अपराधित्व मापायचा मानदंड काय आहे हा अर्थात वेगळा प्रश्न आहे. ह्या म्हणण्याप्रमाणे तो गुन्हा करण्यात येऊ नये अशी दहशत निर्माण करण्यासाठी किती शिक्षा द्यावी लागेल ह्या विचाराचा आणि न्यायाचा काही संबंध नाही. उलट, काहींच्या मताप्रमाणे न्याय्य शिक्षेचे स्वरूप ठरविताना एवढाच विचार करणे योग्य असते. त्यांचे म्हणणे असे की व्यक्तीचे अपराध काहीही असोत, हे अपराध त्याने परत करू नयेत आणि इतरांनी त्याचे अनुकरण करू नये यासाठी जेवढी शिक्षा त्याला करणे– जेवढे दुःख त्याला देणे– पुरेसे असेल त्याहून अधिक शिक्षा त्याच्या मानवबांधवांनी तरी त्याला देणे हे न्याय्य असू शकत नाही. (देवाने अशी काही शिक्षा दिली तर तो देवाचा प्रश्न आहे.)

दुसरे एक उदाहरण घेऊ. ह्या विषयाचा अगोदर निर्देश झालाच आहे. समजा, अनेकांच्या सहकार्याने चाललेला एक उद्योग आहे. त्यात जे अधिक कर्तबगार किंवा अधिक कुशल असतील त्यांना अधिक वेतन देणे न्याय्य आहे की नाही ? नकारी बाजूचा युक्तिवाद असा : जो, जो आपल्या परीने (ह्या उद्योगासाठी) पराकाष्ठा करतो त्याला अशा दुसऱ्या कुणाहीइतके मिळणे योग्य आहे. त्याचा स्वतःचा काही दोष नसताना त्याला इतर कुणापेक्षा कनिष्ठ वर्तणूक देणे न्यायाला धरून नाही; ज्यांच्या अंगी श्रेष्ठ गुणवत्ता किंवा क्षमता असतात त्यांना त्यांचे लाभ पुरेशा प्रमाणात आपोआप होतच असतात. त्यांच्या श्रेष्ठ शक्तीमुळे लोक त्यांना चाहतात; त्यांचा वैयक्तिक प्रभाव इतरांवर पडत असतो; आणि ह्या क्षमतांचा ते वापर करीत असताना अनेक प्रकारच्या आंतरिक साफल्यांचा अनुभव त्यांना येत असतो. तेव्हा त्या लाभांत संपत्तीमुळे ज्या इष्ट गोष्टींचा लाभ आपल्याला घडतो त्यांची भर घालायचे कारण नाही. उलट, ज्यांची गुणवत्ता कमी आहे ते त्यांचा काही दोष नसताना ह्या लाभांपासून वंचित असल्यामुळे समाजाने ही विषमता कमी करायला त्यांना भरपाईदाखल काही दिले पाहिजे. (त्यांना कमी वेतन देऊन) ही विषमता अधिक तीव्र करता कामा नये. विरुद्ध बाजूने असा युक्तिवाद करण्यात येतो : समाजाला अधिक कार्यक्षम कामगारापासून अधिक मिळत असते; त्याची सेवा अधिक उपयुक्त असल्यामुळे तिची परतफेड करण्यासाठी त्याला अधिक द्यायला समाज बांधलेला आहे. जे सामायिक उत्पादन झालेले असते त्याच्यात त्याने निर्माण केलेला भाग अधिक असतो आणि हा त्याचा दावा अमान्य करून त्याला अधिक न देणे म्हणजे त्याला लुबाडण्यासारखे आहे. इतरांना जेवढे मिळते तेवढेच त्यालाही मिळणार असे असेल तर त्याने इतरांएवढेच उत्पादन करावे; त्याच्या श्रेष्ठ क्षमतांना अनुसरून स्वतःचा कमी वेळ आणि कमी श्रम खर्ची घालावेत अशी व्यवस्था करणे न्याय्य ठरेल. न्यायाच्या परस्परविरोधी अशा ह्या दोन तत्त्वांना येथे आवाहन करण्यात येत आहे आणि त्यांच्यात कोण कसा निर्णय करणार ? ह्या वादाच्या संदर्भात न्यायाला दोन बाजू आहेत असे दिसते आणि त्यांच्यात सुसंगती, सामंजस्य प्रस्थापित करणे अशक्य आहे. वादी आणि प्रतिवादी ह्यांनी ह्या विरोधी बाजू उचलून धरल्या आहेत. एकजण व्यक्तीला काय मिळणे न्याय्य आहे ह्याकडे पाहतो तर दुसरा समाजाने काय देणे योग्य आहे ह्याच्याकडे पाहतो. प्रत्येकाची भूमिका त्याच्या दृष्टिकोणातून जर ह्या प्रश्नाकडे पाहिले तर बिनतोड ठरते. न्यायाच्या दृष्टीने त्यांच्यातून निवड करायला कोणताही आधार उपलब्ध नाही. अशी निवड पूर्णपणे निरंकुश ठरेल. सामाजिक उपयुक्ततेच्या आधारेच ह्या दोन पक्षांतून एक पसंत करता येईल.

कर कसे लादावेत ह्याची चर्चा करताना न्यायाच्या किती भिन्न आणि परस्परविसंगत मानदंडांचा आधार देण्यात येतो हे पाहण्यासारखे आहे. एक मत असे आहे की नागरिकाने राज्याला जे देणे आहे ते त्याची जी आर्थिक कुवत आहे त्याच्या संख्यात्मक प्रमाणात असले पाहिजे. (म्हणजे अ-ची आर्थिक कुवत ब-च्या आर्थिक कुवतीच्या दुप्पट असेल तर अ-ने ब-च्या दुप्पट कर भरला पाहिजे) दुसऱ्यांचे मत असे आहे की करव्यवस्था अशी समप्रमाणावर अधिष्ठित असता कामा नये, ती तारतम्यावर (graded) आधारलेली असली पाहिजे; म्हणजे

अनुक्रमणिका

ज्यांच्याकडे बरकड पैसा जास्त असेल त्यांनी त्या प्रमाणात अधिकाधिक टक्के कर भरला पाहिजे असा न्यायाचा आदेश आहे. नैसर्गिक न्यायाच्या तत्त्वाला धरून असा भक्कम युक्तिवाद करता येईल की कुणाची कुवत काय आहे हे पूर्णपणे दृष्टिआड करून प्रत्येकाकडून एक विशिष्ट रक्कम (जेव्हा ती उपलब्ध असेल तेव्हा) कर म्हणून घ्यावी. ही रक्कम करदात्याच्या कुवतीवर अवलंबून असणार नाही. एखाद्या क्लबची सर्व सभासदांकडून सारखीच वर्गणी घेण्यात येते किंवा अनेकांनी संयुक्तपणे खाणावळ चालविली तर त्यांना जेवण्यासाठी समान पैसे द्यावे लागतात. सर्वजण अशा सोयीचा समान लाभ उठवीत असल्यामुळे सर्वजण त्याची समान किंमत वठवितात. ते त्यांना सारखेच परवडते की नाही हा प्रश्न उपस्थित होत नाही हा युक्तिवाद असा की कायदे आणि शासनव्यवस्था ह्यांच्याकडून मिळणारे संरक्षण सर्वांना सारखेच देण्यात येत असते आणि सर्वांना त्याची सारखीच जरुरी असते. तेव्हा ती सर्वांना समान किंमतीने विकत घ्यायला लावण्यात अन्याय नाही. विक्रेत्याने तीच वस्तू एकाच किंमतीला सर्व गिऱ्हाइकांना विकावी, त्यांच्या विकत घेण्याच्या कुवतीला अनुसरून किंमतीत फेरफार करू नये हे अन्याय्य नाही तर न्याय्य आहे असे आपण मानतो. हा सिद्धांत जेव्हा करांना उद्देशून लावण्यात येतो तेव्हा त्याचे समर्थन कुणी करीत नाही. कारण आपल्या मानवतेच्या आणि सामाजिक उपयुक्ततेविषयीच्या भावना आणि ह्या सिद्धांताचे निष्कर्ष ह्यांच्यात तीव्र विरोध दिसून येतो. पण हा सिद्धांत न्यायाच्या ज्या तत्त्वाला आवाहन करतो ते तत्त्व, त्याला विरोध करण्यासाठी आधार घेण्यात येणाऱ्या तत्त्वांएवढेच, सत्य आणि बंधनकारक आहे. ह्यामुळे कर किती असावा हे ठरविण्यासाठी ज्या साधक युक्तिवादांचा अवलंब करण्यात येतो त्यांच्यावर ह्या तत्त्वाचा सुप्त प्रभाव पडलेला असतो. उदा., श्रीमंतांकडून अधिक कर घेण्यात येतो ह्याचे समर्थन करण्यासाठी सरकार गरिबांसाठी जेवढे करते त्याहून श्रीमंतांसाठी अधिक करीत असते ह्या युक्तिवादाचा अवलंब करणे अनेकांना आवश्यक वाटते. वस्तुतः हे खरे नाही. कारण जर कायदा आणि सरकार असे काही नसेल तर गरिबांपेक्षा श्रीमंत स्वतःचा सांभाळ अधिक चांगल्या प्रकारे करू शकतील. किंबहुना गरिबांना आपले गुलाम बनविण्यात यशस्वी होतील. कित्येकजण, ह्या तत्त्वाचा अधिकार त्यांना मान्य असल्यामुळे, असा युक्तिवाद करतात की सर्व व्यक्तींनी आपल्या शारीरिक संरक्षणासाठी दरडोई समान कर भरावा (कारण सर्वांना शारीरिक संरक्षणाचे समान मूल्य असते) आणि आपल्या मालमत्तेच्या संरक्षणासाठी असमान कर भरावा; कारण मालमत्ता असमान असते. ह्याला काहीजणांकडून मिळणारे उत्तर असे की कुणालाही त्याच्या सर्वस्वाचे जे मूल्य असेल ते इतर कुणालाही त्याच्या सर्वस्वाच्या असलेल्या मूल्याएवढेच असणार. ह्या सर्व गोंधळातून बाहेर पडायला उपयुक्ततेच्या तत्त्वाशिवाय दुसरा मार्ग नाही.

मग जे न्याय्य आहे ते. आणि आपल्याला हवे ते यशस्वीपणे मिळवून देत असल्यामुळे जे उपयुक्त आहे ते यांच्यातील भेद केवळ काल्पनिक आहे का? न्याय हा जे धोरण केवळ इष्टसाधक असल्यामुळे स्वीकारतो त्याच्याहून अधिक पवित्र असतो न्यायाचे समाधान झाल्यानंतरच धोरणाचे म्हणणे काय आहे हे ऐकून घेतले पाहिजे असे मानवजातीला आजपर्यंत जे वाटत आले आहे तो केवळ भ्रम आहे का? असे अजिबात नाही. न्यायाच्या भावनेचे स्वरूप आणि त्याचा उगम यांचे जे विवरण आपण केले आहे ते न्याय्य आणि इष्टसाधक यांच्यात खराखुरा भेद आहे ह्याला मान्यता देते. आपल्या नीतिविषयक विचारात कृत्यांपासून उद्भवणाऱ्या परिणामांना तुच्छ गणण्याची उदात्त भूमिका आपण स्वीकारतो असा दावा जे करतात त्यांच्या इतकेच महत्त्व मी न्याय आणि उपयुक्तता यांच्यामधील भेदाला देतो; कमी नाही. न्यायाचा, उपयुक्ततेशी असंबंधित असा, एक काल्पनिक मानदंड उभारणाऱ्या उपपत्तीत जे अनेक निराधार दावे करण्यात आलेले असतात त्यांना अर्थात मी विरोध करतो. पण उपयुक्ततेवर आधारलेला न्याय हा सर्व नीतिमत्तेचा प्रमुख भाग असतो, आणि तो सर्वांत अधिक पवित्र आणि बंधनकारक भाग असतो. ह्या बाबतीत त्याची नीतिमत्तेच्या इतर भागांशी तुलना होऊ शकत नाही असेच मी मानतो. 'न्याय' हे कित्येक प्रका-

रच्या नीतिनियमांना देण्यात आलेले नाव आहे; मानवी कल्याणातील सारभूत गोष्टींशी ह्या नियमांचा, मानवी जीवनाचे मार्गदर्शन करणाऱ्या इतर कोणत्याही नियमांपेक्षा, अधिक जिव्हाळ्याचा संबंध असतो आणि म्हणून त्यांची बंधनकारकता अधिक निरपेक्ष अशी असते. न्यायाच्या संकल्पनेचे सार म्हणजे व्यक्तीच्या ठिकाणी असलेला हक्क ही संकल्पना होय हे आपण पाहिले आहे. आणि न्यायाच्या ठिकाणी अधिक घट्टपणे बांधणारी जी बंधनकारकता असते असे आपण म्हटले आहे ती हक्काच्या ह्या संकल्पनेत अभिप्रेत आहे आणि तिचे समर्थनही ह्या संकल्पनेकडून होते.

एखाद्या विशिष्ट क्षेत्रातील मानवी व्यवहार उत्तम प्रकारे कसे सांभाळावेत ह्याचे मार्गदर्शन करणाऱ्या वचनापेक्षा (maxim) माणसांना एकमेकांना इजा करण्यापासून प्रतिबंध करणाऱ्या नियमांचा मानवी कल्याणाशी अधिक जिव्हाळ्याचा संबंध असतो. (ही जी इजा आहे तिच्यात एकमेकांच्या स्वातंत्र्यात गैरप्रकारे करण्यात आलेल्या हस्तक्षेपांचा अंतर्भाव करायला आपण विसरता कामा नये.) ह्या नियमांचे आणखी एक वैशिष्ट्य असे की मानवजातीच्या ज्या सामाजिक भावना असतात त्यांच्या घडणीत हे नियम हा प्रमुख घटक असतो. ह्या नियमांच्या पालनामुळेच माणसामाणसांत शांतता वसू शकते. ह्या नियमांचे सामान्यपणे पालन होत असते, त्याचा भंग अपवादभूत असतो अशी वस्तुस्थिती नसती तर प्रत्येकाला इतर प्रत्येकजण शत्रू म्हणून दिसला असता; ह्या शत्रूपासून स्वतःचे सरक्षण करायला सदैव सावध राहावे लागले असते. दुसरी जवळजवळ इतकीच महत्त्वाची गोष्ट अशी की इतर कोणत्याही तत्त्वापेक्षा ह्या तत्त्वांचे महत्त्व एकमेकांच्या मनावर ठसविण्यात माणसांचा सर्वांत मोठा आणि सरळ स्वार्थ असतो. मागचापुढचा विचार करून आपले एकंदरीत जास्त हित साधेल अशा प्रकारे वागावे असा एकमेकांना उपदेश करण्यापासून किंवा शिकवण देण्यापासून माणसांचा स्वतःचा लाभ कदाचित होणार नाही किंवा आपला काही लाभ होतो असे त्यांना वाटणार नाही. इतरांचे कल्याण साधण्याचा प्रयत्न करणे हे आपले कर्तव्य आहे हे तत्त्व इतरांच्या मनात रुजविणे हे प्रत्येकाच्या हिताचे आहे ह्यात शंका नाही. पण न्यायाच्या तत्त्वापेक्षा हे तत्त्व कितीतरी कमी हितकारक आहे. इतरांच्या परहितेच्छू वागणुकीने व्यक्तीचा जो लाभ होतो त्याची तिला गरज नसणे शक्य आहे. पण इतर त्याला अपाय करणार नाहीत ह्याची त्याला नेहमीच गरज असते. ह्यामुळे इतरांकडून होणाऱ्या प्रत्यक्ष अपायांपासून जे नैतिक नियम व्यक्तींचे संरक्षण करतात किंवा स्वतःचे हित साधण्याचा प्रयत्न करण्याच्या त्यांच्या स्वातंत्र्यात हस्तक्षेप करायला इतरांना प्रतिबंध करून त्यांच्या हिताचे अप्रत्यक्षपणे संरक्षण करतात त्यांचे व्यक्तींना सर्वांत अधिक महत्त्व असते. शब्दांनी किंवा प्रत्यक्ष आचरणाने ह्या नियमांना प्रसिद्धी देण्यात आणि त्यांची सक्ती करण्यात त्यांना अत्यंत तीव्र अशी आस्था असते. व्यक्ती ह्या नियमांचे पालन कसे करते ह्यावरून मानवी भ्रातृसंघाचा एक घटक म्हणून जगायला ती किती लायक आहे याची कसोटी घेण्यात येते आणि निर्णय करण्यात येतो. कारण व्यक्ती ज्यांच्या संपर्कात येते त्यांना ती उपद्रवकारक आहे की नाही हे तिच्या ह्या आचरणावर अवलंबून असते. न्यायावी म्हणून आपल्यावर जी बंधने असतात ती मूलतः ह्या नैतिक नियमांची बनलेली असतात. अन्यायाची सर्वांत डोळ्यात भरणारी उदाहरणे कोणती असतात ? अन्याय झाल्याच्या भावनेला एखाद्या कृत्याची घृणा वाटावी अशी तीव्रता कधी प्राप्त होते ? तर कुणावर तरी गैरप्रकारे आक्रमण करणारे किंवा त्याच्याविरुद्ध बळाचा अयोग्य रीतीने वापर करणारे कृत्य घडते तेव्हा. ह्यानंतर येणारी कृत्ये म्हणजे एखाद्याला जे मिळणे योग्य आहे त्याच्यापासून त्याला वंचित करणारी कृत्ये होत अशी कृत्ये त्याला इजा करतात एक तर त्याच्यामुळे त्याची प्रत्यक्ष हानी झालेली असते किंवा जी विशिष्ट इष्ट गोष्ट आपल्याला लाभणार अशी काही रास्त कारणामुळे (भौतिक कारणामुळे म्हणा किंवा सामाजिक कारणामुळे म्हणा) त्याला खात्री असते ती गोष्ट त्याला नाकारलेली असते. दोन्ही प्रसंगी त्याला इजा झालेलीच असते.

ह्या प्राथमिक नैतिक नियमांचे पालन करण्याचा आदेश ज्या आपल्या बळकट प्रेरणांकडून आपल्याला

अनुक्रमणिका

लाभतो त्याच प्रेरणा ह्या नियमांचा भंग करणाऱ्यांना शिक्षा द्यायलाही आपल्याला प्रवृत्त करतात. आत्मसंरक्षणाची, इतरांचे संरक्षण करण्याची आणि सूड घेण्याची अशा सर्व प्रवृत्ती अशा माणसाविरुद्ध उभ्या राहात असल्यामुळे प्रतिशोध (retribution) घेण्याची वृत्ती- अनिष्टाची अनिष्टाने परतफेड करण्याची वृत्ती- ही न्यायाच्या भावनेशी संलग्न होते आणि सर्वत्र न्यायाच्या कल्पनेमध्ये प्रतिशोधाची कल्पना समाविष्ट होते. ज्याने भले केले आहे. त्याचे भले करावे हाही न्यायाचा एक आदेश आहे. त्याची सामाजिक उपयुक्तता स्पष्ट असली आणि त्याच्याशी एक स्वाभाविक मानवी भावनाही निगडित असली तरी त्याचा अपाय किंवा इजा ह्या संकल्पनांशी साक्षात संबंध आहे असे प्रथमदर्शनी आढळून येत नाही. न्याय आणि अन्याय यांची अगदी प्राथमिक उदाहरणे घेतली तर ती नेहमी अपाय किंवा इजा ह्या संकल्पनेशी संबंधित असतात आणि ह्या संबंधात न्यायाच्या भावनेत जी एक विशिष्ट उत्कटता असते तिचे मूळ असते. पण 'ज्याने भले केले आहे त्याचे भले करावे' हे तत्त्व आणि इजा किंवा अपाय ही संकल्पना यांच्यामध्ये खराखुरा संबंध आहेच. तो तितकासा उघड नाही एवढेच. जो इतरांपासून होणारे लाभ स्वीकारतो पण त्यांना आवश्यकता असताना ह्या लाभांची परतफेड करीत नाही तो त्यांना एक खरीखुरी इजा करीत असतो. कारण अशा वागण्याने एका अत्यंत स्वाभाविक आणि सयुक्तिक अशा अपेक्षेचा तो भंग करीत असतो. शिवाय ह्या अपेक्षेला त्याने निदान सुप्तपणे उत्तेजन दिलेले असते असेही म्हणता येईल. कारण त्याशिवाय त्याचे जे लाभ करून दिले गेले ते क्वचितच करून देण्यात आले असते. माणसाच्या दृष्टीने ज्या अनिष्ट गोष्टी किंवा अपकार आहेत त्यांच्यात अपेक्षेचा भंग करण्याच्या कृत्याला महत्त्वाचे स्थान आहे हे मित्रद्रोह आणि वचनभंग ह्यांसारख्या दोन अत्यंत अनैतिक कृत्यांतील गुन्ह्याचा प्रमुख घटक अपेक्षाभंग हा असतो ह्यावरून दिसून येते. ज्याच्यावर आपण अवलंबून राहात आलो आणि पूर्ण भरवशाने अवलंबून राहात आलो त्याने जरुरीच्या प्रसंगी दगा द्यावा ह्याहून माणसाला सहन करावी लागणारी अधिक मोठी इजा नसेल. ह्याहून अधिक तीव्र जखम माणसाला होत नसेल. त्याला अपेक्षित असलेली इष्ट वस्तू त्याला दिली नाही एवढेच ह्या अपकाराचे स्वरूप असले तरी हा एक अत्यंत मोठा अपकार आहे असे मानले जाते. तो ज्याला प्रत्यक्ष सहन करावा लागतो त्याला किंवा त्याच्याविषयी सहानुभूती असलेल्या प्रेक्षकाला ह्या प्रकारच्या अपकाराला जो रोष वाटतो त्याहून अधिक तीव्र रोष दुसऱ्या कशाने वाटत नाही. तेव्हा प्रत्येकाला त्याच्या अर्हतेप्रमाणे दिले पाहिजे, म्हणजे ज्याने भले केले आहे त्याचे भले केले पाहिजे आणि ज्याने बुरे केले आहे त्याचे बुरे केले पाहिजे हे जे तत्त्व आहे ते न्यायाच्या आपण केलेल्या व्याख्येत समाविष्ट आहे. इतकेच नव्हे तर, जे केवळ उपयुक्त आहे त्याच्याहून जे न्याय्य आहे त्याला मानवी व्यवहारात अधिक वरचे स्थान देणारी न्यायाची जी भावना आहे तिचा हे तत्त्व हा योग्य असा विषय आहे.

न्याय कशात असतो हे सांगणारी जी वचने प्रसृत झाली आहेत आणि आपल्या नेहमीच्या व्यवहारात ज्यांना आवाहन करण्यात येते ती वचने म्हणजे आपण न्यायाच्या ज्या तत्त्वांचा उल्लेख केला आहे ती अमलात आणण्याची केवळ साधने असतात. माणसाने स्वेच्छेने जे केले आहे किंवा त्याला तशी इच्छा असती तर जे करण्याचे तो टाळू शकला असता तेवढ्यापुरताच तो जबाबदार असतो, किंवा एखाद्याची बाजू ऐकून न घेता त्याला दोषी ठरविणे अन्याय्य आहे, किंवा शिक्षा ही गुन्ह्याच्या प्रमाणात असली पाहिजे इ. जी वचने आहेत त्यांचे प्रयोजन काय असते ? तर ज्याने अहित केले आहे त्याचे अहित करून त्याचा बदला घेणे योग्य असते हे न्याय्य तत्त्व विकृत होऊ देऊ नये, एखाद्याचे अहित करणे समर्थनीय नसतानाही त्याचे अहित करू द्यायला प्रतिबंध करावा हे त्याचे प्रयोजन आहे. न्यायाची ही जी नेहमीची वचने आहेत त्यांतील बरीचशी न्यायालयाच्या व्यवहारातून प्रचारात आली आहेत. न्यायालयांचे कार्य दुहेरी असते. जेव्हा कुणाला शिक्षा देणे योग्य असते तेव्हा ती शिक्षा त्याला भोगायला लावणे हे एक कार्य आणि प्रत्येक व्यक्तीला तिचा हक्क बहाल करणे हे दुसरे कार्य. ही कार्ये पार पाडण्यासाठी जी तत्त्वे आवश्यक असतात त्यांची स्वाभाविकपणे इतर कुणापेक्षा न्यायालयांना अधिक

पुरतेपणी ओळख झालेली असते आणि इतर कुणापेक्षा त्यांची सुव्यवस्थित मांडणीही न्यायालयांना करावी लागते.

न्यायदात्याचा सर्वप्रथम गुण म्हणजे निःपक्षपातीपणा हा होय. न्यायाची जी इतर कर्तव्ये आहेत (म्ह. अहित करणाऱ्याचे अहित करून बदला घेणे आणि प्रत्येकाला त्याचा हक्क वहाल करणे) ती पार पाडण्याची निःपक्षपातीपणा ही एक आवश्यक अट आहे हे ह्याचे एक कारण आहे. ह्याचा उल्लेख वर केलेलाच आहे. पण सर्वसामान्य लोक काय किंवा अत्यंत सुबुद्ध व्यक्ती काय दोघांच्याही गणनेप्रमाणे न्यायाच्या आदेशांत समता आणि निःपक्षपातीपणा ह्यांचा अंतर्भाव होत असतो आणि ह्या तत्त्वांना मानवी कर्तव्यांत जे श्रेष्ठ स्थान आहे ते ही तत्त्वे न्यायदानाची आवश्यक साधने आहेत ह्यावर केवळ आधारलेले नाही. एका दृष्टीने पाहता न्यायाची जी तत्त्वे अगोदरच घालून देण्यात आली आहेत त्यांच्यापासून निष्पन्न होणारे हे केवळ उपसिद्धांत (corollaries) आहेत. प्रत्येक माणसाच्या अर्हतेप्रमाणे त्याला वागविणे हे जर आपले कर्तव्य असेल, ज्याने भले केले असेल त्याची त्याचे भले करून फेड करणे आणि बुरे करणाऱ्याचे बुरे, त्याचे बुरे करून दडपणे, हे जर आपले कर्तव्य असेल तर ज्यांनी **आपल्यावर** समान उपकार करून आपल्याला ऋणी केले आहे त्यांचे आपण सारखेच भले केले पाहिजे; अर्थात जेव्हा एखादे उच्चतर कर्तव्य ह्याच्या आड येत असेल तेव्हाची गोष्ट वेगळी. तसेच ज्यांनी समाजावर समान उपकार केले असतील, म्हणजे ज्यांनी व्यक्तिनिरपेक्षतः समान उपकार केले असतील त्यांचे समाजाने सारखेच भले केले पाहिजे. सामाजिक आणि वितरणात्मक (distibutive) न्यायाचा हा सर्वोच्च असा अमूर्त (abstract) मानदंड आहे. सर्व संस्था आणि सर्व सत्प्रवृत्त नागरिकांचे प्रयत्न ह्या मानदंडाचे शक्य तितके अधिकात अधिक पालन होईल ह्या दिशेने एकवटले पाहिजेत. पण हे जे महान नैतिक कर्तव्य आहे त्याचे अधिक खोल असेही एक अधिष्ठान आहे. कारण नीतीचे जे आद्य तत्त्व आहे त्याच्यापासून हे कर्तव्य साक्षात निष्पन्न होते. दुय्यम किंवा साधित (derived) सिद्धांतांपासून तार्किक अनुमानाने निघणारा उपसिद्धांत असे केवळ त्याचे स्वरूप नाही. उपयुक्ततेच्या किंवा महत्तम सुखाच्या तत्त्वाच्या प्रत्यक्ष अर्थामध्येच हे कर्तव्य अंतर्भूत आहे. एका माणसाचे अमूक इयत्तेचे (degree) सुख हे दुसऱ्या कोणत्याही माणसाच्या तेवढ्या इयत्तेच्या सुखाएवढे आपण गणणार नसू (अर्थात भिन्न प्रकारांच्या सुखांचे मापन करताना योग्य ती सूट द्यावी लागेल)[1] तर उपयुक्ततेचे तत्त्व म्हणजे केवळ शब्द ठरतील; त्याला कोणताही प्रमाण अर्थ उरणार नाही ह्या अटींचे पालन झाले आहे असे मानले तर "प्रत्येकाची एक म्हणून गणना केली पाहिजे, कुणाचीही एकाहून अधिक म्हणून गणना होता कामा नये" हे बेन्थॅम यांचे जे वचन आहे ते उपयुक्ततेच्या तत्त्वाचा अर्थ विशद करणारे भाष्य म्हणून त्याच्याखाली लिहिता येईल. नैतिक नियम घालून देणारे नीतिशास्त्रज्ञ आणि कायदे बनविणारे कायदेपंडित सर्व व्यक्तींचा सुखावरील जो समान हक्क मान्य करतात त्याच्यात सर्व व्यक्तींचा सुखाच्या साधनांवरील समान हक्कही अभिप्रेत आहे अर्थात मानवी जीवनाची जी अपरिहार्य परिस्थिती आहे तिची आणि सार्वजनिक हिताची (ह्या सार्वजनिक हितात सर्व व्यक्तींचे हित समाविष्ट असते.) ह्या तत्त्वाला मर्यादा पडते. पण ह्या मर्यादा अत्यंत कसोशीने ठरवाव्या लागतील. न्यायाच्या इतर वचनांप्रमाणेच हे वचनही सर्वत्र लावले जात नाही

१. सुख हे श्रेष्ठ किंवा कनिष्ठ दर्जाचे किंवा गुणवत्तेचे असते असे मिल मानतात. उदा., काव्यानंदाचे सुख पत्ते खेळण्याच्या सुखाहून अधिक गुणवत्तेचे आहे. तेव्हा एका व्यक्तीचे काव्यानंदाचे (म्हणजे श्रेष्ठ गुणवत्तेचे सुख) १० भार असले तरी दुसऱ्या व्यक्तीच्या पत्ते खेळण्याच्या १०० भार सुखाच्या समान असते असे, उदाहरणादाखल, म्हणता येईल. पण एका गुणवत्तेच्या विशिष्ट इयत्तेचे सुख दुसऱ्या गुणवत्तेच्या केवढ्या इयत्तेच्या सुखाशी समान असते हे ठरविण्याचे तत्त्व मिल स्पष्ट करीत नाहीत.

किंवा सर्वत्र लावता येते असे मानले जात नाही. उलट, सामाजिक दृष्टया हितकारक काय आहे ह्याविषयी प्रत्येकाच्या ज्या कल्पना असतात त्यांच्याशी जुळवून घेऊन हे तत्त्व वापरले जाते. पण ज्या ज्या प्रसंगी ते वापरण्यात येते त्या त्या प्रसंगी न्यायाचा आदेश म्हणून ते वापरण्यात येते. जेव्हा कोणतेतरी विशिष्ट आणि मान्य असे सामाजिक हित साधण्यासाठी म्हणून व्यक्तींना विषम वागणूक देणे आवश्यक नसेल तेव्हा सर्व व्यक्तींना समान वागणूक मिळण्याचा हक्क आहे असे मानण्यात येते. तेव्हा ज्या सामायिक विषमतांमुळे समाजाचे कोणत्यातरी प्रकारे हित साधले जाते असे लोक मानीनातसे होतात त्या हितकारक उरल्या नाहीत एवढेच त्यांचे रूप लोकांना दिसत नाही; त्यांना अन्यायाचे स्वरूप प्राप्त होते. त्या जबरदस्तीने लादल्या गेल्या आहेत असे त्यांचे दर्शन होते आणि म्हणून त्या सहन तरी कशा करण्यात आल्या असतील ह्याचे त्यांना नवल वाटते. पण दुसऱ्या काही विषमता त्या हितकारक आहेत ह्या गैरसमजुतीने आपण स्वतः सहन करीत असू आणि हा गैरसमज दूर झाला की ज्या विषमतांचा आपण धिक्कार करायला लागलो आहोत त्यांच्या इतक्याच आपल्याला आज पसंत असलेल्या विषमताही भयकर दिसू लागतील ही गोष्ट ते विसरतात. सामाजिक सुधारणांचा सबंध इतिहास म्हणजे समाजाच्या अस्तित्वाच्या अगदी प्राथमिक आणि अनिवार्य अटी म्हणून मानल्या गेलेल्या प्रथा आणि संस्था यांची एकामागून एक सर्वांनी घृणास्पद म्हणून धिक्कारलेल्या अन्यायांत आणि दडपशाहीत जी स्थित्यंतरे झाली त्यांची मालिकाच होय. गुलाम आणि स्वतंत्र नागरिक यांच्यातील भेद, अमीर आणि भूदास (serf) यांच्यातील भेद, पॅट्रीशिअन आणि प्लेबियन यांच्यातील भेद यांची गोष्ट अशीच आहे; आणि आज वर्ग वंश आणि लिंग ह्यांच्या भेदांवर आधारलेला जो श्रेष्ठत्वाचा दावा आहे त्याची गत अशीच होईल आणि काही प्रमाणात आजच झाली आहे.

न्याय हे काही नैतिक कर्तव्यांचे किंवा बंधनांचे नाव आहे. ह्या विशिष्ट बंधनांचा समूह घेतला तर सामाजिक उपयुक्ततेच्या श्रेणीत इतर कोणत्याही बंधनांच्या तुलनेने तो उच्च आहे आणि म्हणून त्याची बंधनशीलता अधिक सार्वभौम आहे हे वरील विवेचनावरून दिसून येते. पण काही विशिष्ट प्रसंगी इतर कोणतेतरी सामाजिक कर्तव्य इतके महत्त्वाचे ठरते की त्याच्यापुढे न्यायाच्या सर्वसामान्य तत्त्वांना नमते घ्यावे लागते. उदा., एखाद्याचा जीव वाचविण्यासाठी अन्न किंवा औषधे चोरायला किंवा आवश्यक असेल तर बळाचा वापर करून हिसकावून घ्यायला किंवा एकच जाणकार डॉक्टर उपलब्ध असेल तर त्याला पळवून नेऊन औषधोपचार करण्याची त्याच्यावर सक्ती करायला हरकत नसावी एवढेच आपण म्हणणार नाही; असे करणे आपले कर्तव्य आहे असे म्हणू. आता एखादे कृत्य जर सत्कृत्य नसेल तर त्याला आपण न्याय्य कृत्य म्हणणार नाही. म्हणून अशा प्रसंगी न्यायाचे तत्त्व बाजूला सारून दुसऱ्या कोणत्याही नैतिक तत्त्वाचा अवलंब आपण करीत असतो असे आपण म्हणणार नाही. तर एऱ्हवी जे न्याय्य असते ते त्या दुसऱ्या तत्त्वाला अनुसरून पाहता ह्या विशिष्ट प्रसंगी न्याय्य असत नाही असे आपण म्हणतो. अशा रीतीने बोलणे उपयुक्त ठरते कारण त्याच्या साहाय्याने न्यायाचे प्रश्नातीत प्रामाण्य अबाधित राहते आणि कधीकधी अन्यायही प्रशंसनीय असतो असे म्हणण्याची आपत्ती टळते.

नीतीच्या उपयुक्ततावादी उपपत्तीच्या मार्गातली जी खरीखुरी अशी एकमेव अडचण आहे तिचे वर केलेल्या विवरणामुळे निवारण होते असे मला वाटते. न्यायाला अनुसरून जे जे वर्तन होते ते ते उपयुक्त वर्तन असते ही नेहमीच उघड असलेली गोष्ट आहे. न्याय्य वर्तन आणि उपयुक्त वर्तन यांतील भेद असा की, न्याय्य वर्तनाशी एक विशिष्ट भावना संलग्न असते आणि ती उपयुक्त वर्तनाशी निगडित नसते. पण ही जी विशिष्ट भावना आहे तिच्या स्वरूपाचा समजा आपण पुरेसा उलगडा केला; समजा तिचा एक खास उगम आहे असे मानायची आवश्यकता नसली; समजा ती रोषाची नैसर्गिक भावना आहे, फक्त सामाजिक हितासाठी आवश्यक असलेल्या सर्व गोष्टी तिच्या व्याप्तीत येतील असा तिचा विस्तार करून तिला नैतिक स्वरूप प्राप्त करून दिले आहे; आणि न्यायाची कल्पना ज्या वेगवेगळ्या प्रकारच्या प्रसंगांशी किंवा परिस्थितींशी संबंधित आहे त्या

सर्व प्रसंगी आणि परिस्थितींत ही भावना जागृत होते एवढेच नव्हे तर ती जागृत होणे योग्य आहे असे असले तर न्यायाची कल्पना उपयुक्ततावादी नैतिक उपपत्तीच्या मार्गातील धोंड आहे असे मानण्याचे कारण उरत नाही. समाजाला उपयुक्त असलेल्या अशा कित्येक विशिष्ट प्रकारच्या प्रथांचे आणि कृत्यांचे न्याय हे उचित असे नाव आहे. ह्या प्रकारच्या प्रथा आणि कृत्ये इतर उपयुक्त प्रथा आणि कृत्ये यांच्याहून कितीतरी अधिक महत्त्वाची असतात आणि म्हणून सामान्यतः ह्या इतर प्रकारच्या प्रथांच्या आणि कृत्यांच्या तुलनेने ह्या प्रथांचे आणि कृत्यांचे निरपेक्षपणे आणि सक्तपणे पालन होणे योग्य असते (पण विशिष्ट प्रसंगी ह्या अन्य प्रथा आणि कृत्ये अधिक निरपेक्षपणे आणि सक्तपणे बंधनकारक असतात). आणि म्हणून न्याय्य प्रथा आणि कृत्ये यांचे रक्षण ज्या भावनेकडून होते ती अत्यंत तीव्र तर असतेच पण ती एका वेगळ्या प्रकारची भावना असते. आणि न्यायाच्या रक्षणाची अशी व्यवस्था असणे योग्यही आहे. मानवी सुखसोयींचे संवर्धन करण्याचे उद्दिष्ट एवढीच संकल्पना घेतली तर तिच्याशी निगडित असलेली सौम्य भावना आणि न्यायाशी संलग्न असलेली ही भावना यांच्यातील भेद असा की, एकतर न्यायाच्या भावनेतून आपल्याला तुलनेने अधिक निश्चित असे आदेश प्राप्त होतात आणि ह्या आदेशांचा भंग होऊ नये, त्यांचे प्रामाण्य सुरक्षित राहावे म्हणून जी दंडव्यवस्था (sanctions) रचण्यात आलेली असते तीही अधिक उग्र असते.



साभार पोच

* **संशोधन सुमने** – श्री. मा. कुलकर्णी; विदर्भ संशोधन मंडळ; नागपूर ४०० ०१०; १९८५; पृ. १६२; किं. ३६ रुपये.
* **शेतकरी** – फ. म. शहाजिंदे; आंतरभारती प्रकाशन; औराद शहाजानी ४१३५२२, जि. लातूर; पृ. २५३; किं. ५० रुपये.
* **धर्मश्री** – एस. एल. भैरप्पा; कॉन्टिनेंटल प्रकाशन; विजयानगर, पुणे– ३०; १९८७; पृ. २१५; किं. ३५ रुपये.
* **पुष्प–भारती** – भी. गो. भुजबळ; कॉन्टिनेंटल प्रकाशन, विजयानगर, पुणे ३०; १९८७; पृ. ३४१; किं. ५० रुपये.
* **रघुजी भोसले यांची पत्रे** – संपा. शरच्चंद्र गोपाळराव कोलारकर; विदर्भ संशोधन मंडळ; नागपूर ४४००१०; १९८६; पृ. २१५; किं. ४६ रु.
* **ऋग्वेदाचे अवलोकन : प्रथम मंडल** – श्री. ल. पांढरीपांडे; विदर्भ संशोधन मंडळ; नागपूर ४४००१०; १९८६; पृ. १३०; किं. ३५ रुपये.
* **रामायण–महाभारतातील वर्णसंघर्ष** – शरद् पाटील; सत्यशोधक मार्क्सवादी प्रकाशन; 'अतंतोष', वाडीभोकर रस्ता, धुळे २; १९८६; पृ. ११८; किं. २० रुपये.

स्वेच्छामरणाचा प्रश्न*

अरुन्धती खंडकर

'जीन्स वे' म्हणजे सौ. जीनने अनुसरलेला मार्ग, या नावाचे पुस्तक अलीकडे वाचण्यात आले. या पुस्तकाचे लेखक आहेत डेरेक हम्प्रे हे इंग्लिश गृहस्थ. हम्प्रे हे पेशाने वृत्तपत्रव्यावसायिक. साधारण दहा वर्षांपूर्वी प्रथमपत्नी जीन हिच्या अकाली मृत्यूनंतर अमेरिकेत स्थायिक झाले. वरील पुस्तकात वीस वर्षांच्या यशस्वी वैवाहिक आयुष्यातील अनेक छटा उतरल्या आहेत. पाठोपाठ वक्षस्थळावरील कर्करोगाची तिला आलेली शंका, वैद्यकीय चाचण्या, शस्त्रक्रिया, क्ष-किरणचिकित्सा, पुन्हा शस्त्रक्रिया, 'केमोथेरपी' वगैरे सर्व चक्रातून पुढे जाताना तिने स्वतःविषयी घेतलेल्या निर्णयाची हकिकत आहे. तिची आयुष्याकडे बघण्याची वृत्ती स्तिमित करते. एकूण दोन-अडीच वर्षांच्या काळात कर्करोगासारख्या असाध्य रोगाशी झगडत असताना ती कधी निराश होत नाही. उलट, तसा फार अपुरा काळ आपल्याला जगण्यासाठी उरला आहे असे जेव्हा तिच्या लक्षात येते तेव्हा जोमाने, उत्साहाने जे जे अनुभवायास मिळेल ते ते अनुभवायचे अशी जिद्द तिच्यात आढळते नवे घर, नवा बगिचा, वेगळा व्यवसाय, सामाजिक कार्य असे नवे उपक्रम ती हाती घेते. तिच्या आयुष्याची पद्धत पाहणाऱ्याला ऐका दुर्धर रोगाची ती बळी आहे अशी शंकासुद्धा येणार नाही.

पण कर्करोगाचे आक्रमण जसे इतर कोणावरही चालत असते तसेच जीनवर. शारीरिक वेदना, दुःख असीम होत जाते. आपली आशा निष्फळ असल्याचे तिच्या लक्षात येते. त्या रोगाच्या चढ-उतारात वेदनाशामक आणि गुंगीची औषधे एवढाच पर्याय असल्याचे तिच्या लक्षात येते. गुंगीच्या औषधांनी ग्लानीत, शुद्ध क्षीण अवस्थेत पडणे आणि वेदनांचा भार घेऊन मृत्यूची वाट पाहणे हा अगतिकपणा तिला नकोसा वाटतो. काळाने असाहाय्य स्थितीत आपला पाठपुरावा करण्यापेक्षा आपण स्वतः त्याला सामोरे जावे हा तिचा निर्णय. स्वत्व कायम ठेवून, आपण ठरवू त्या दिवशी, त्या वेळी, प्रिय पतीच्या सहवासात मरणाच्या अधीन होण्याचा मार्ग तिने निवडला. आणि हम्प्रेने तिच्या इच्छेप्रमाणे तिला साहाय्य केले.

वेदना आणि दुःख बहुतेकांच्या वाटचाला येतात. अनेक हृदयस्पर्शी साहित्यांतील नायक हे दुःखाशी झगडत असतात. दुःखे ही अनेक रूपाने येतात. शारीरिक वेदना, अपेक्षाभंगाचे दुःख, पराजयाचे दुःख, चिरवियोगाचे दुःख— दुःखाच्या नाना कळा मानवी जीवनाचे मध्यवर्ती अंग बनून राहतात. बौद्ध तत्त्वज्ञान अशाच सार्वत्रिक सत्याभोवती उलगडत जाते दुःख आणि त्याच्या संवेदनापासून स्वतःला मुक्त करणे हे एक बौद्ध जीवनसरणीचे अंतिम ध्येय आहे.

अस्तित्ववाद हे एक मानवी जीवनावरील चिंतन. त्यात ज्या काही संकल्पनांचा विचार होतो त्यांपैकी, मानवी स्वातंत्र्य ही एक होय. स्वातंत्र्याचा अनुभव हा मानवी जाणिवेचा विशेष आहे. आपल्याभोवती असणाऱ्या पर्यायांची, त्यांच्या परिणामांची कल्पना मनुष्य करू शकतो. म्हणून पर्यायांची निवड आणि अनुषंगाने येणारी जबाबदारी तो घेऊ शकतो.

---

* नोव्हेंबर महिन्यात स्वेच्छामरणावर एक आंतरराष्ट्रीय विचारमंच मुंबईत भरवला गेला. प्रतिष्ठित कायदेतज्ञ, नाणावलेले डॉक्टर्स, सामाजिक आणि धार्मिक समस्यांबद्दल आस्था असणाऱ्या अनेकांनी 'स्वेच्छामरण' या विषयावर विचारप्रदर्शन केले. ह्या प्रकारचा कायदा होण्यातील अनेक अडचणी ध्यानात घेऊनही बहुतेकांनी स्वेच्छामरणाच्या बाजूने कौल दिला.

अनुक्रमणिका





पर्यायांची निवड म्हणजे स्वातंत्र्याचा, स्वयंनिर्णयाचा प्रत्यय. त्याला मर्यादा नको असतात. मग जीवनाचा विचार करताना 'अरे, जन्म तर आपल्या हाती नाही, पण उद्दिष्टे, जीवनपद्धती, सामाजिक वर्तुळ, व्यवसाय वगैरे अनेक बाबतीत स्वातंत्र्य अनुभवता येते– 'जन्म' नाही तरी आपली 'अखेर', 'मृत्यू' आपल्या मनासारखा योजावा' असा विचार त्याच्या मनात येतो. सार्त्रसारख्या अस्तित्ववाद्यांना मृत्यूचे आयोजन स्वतःच करणे हाही मानवी स्वातंत्र्याचा आविष्कार आहे असे वाटते. म्हणूनच तो अधिकार बजावण्याचा ते पुरस्कार करतात. काळाचे नकळत भक्ष्यच होणे हे कमीपणाचे वाटते. मृत्यूला आपण स्वतःच आलिंगावे म्हणजे स्वतःला नष्ट करावे असा काहीसा धक्कादायक विचार ते मांडतात.

वर उल्लेखिलेल्या हंम्प्रेच्या पुस्तकाला प्रकाशक मिळणे जिकिरीचे ठरले. याचे प्रमुख कारण म्हणजे सौ जीनचा निर्णय– तिने पत्करलेला मार्ग अक्षरशः असामान्य होता. सामाजिक रूढींवर आधारलेल्या नीतिमत्तेला धक्का देणारा होता. केवळ रूढीला छेद देणाराच नव्हे तर प्रचलित कायद्याच्या विरोधी देखील. 'आत्महत्या' असेच ते वर्तन म्हणता येईल. आत्महत्येचा प्रयत्न करणे किंवा तशा प्रयत्नात मदत करणे हा गुन्हा ठरतो. एका अर्थाने हम्प्रेने केलेली मदत ही मानवी हत्या ठरू शकते. तेव्हा हे पुस्तक छापणे म्हणजे अशा गुन्ह्यांची तरफदारी आणि ओघानेच अनैतिक वर्तनाला पाठिंबा असे प्रकाशकांना वाटले.

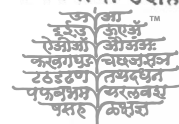
स्वयंनिर्णयाचा असा हक्क कितपत संयुक्तिक हा प्रश्न पुन्हा चर्चेला येऊ लागला आहे. धार्मिक वाङ्मयाचे दाखले पुढे येतात. मानवी हत्या, आत्महत्या हे पाप समजले जाते. जीवनदान आणि जीवनरक्षण हे पुण्यकारक मानले आहे. तेव्हा जीनने शोधलेल्या मार्गाने सामाजिक नीतीत एक वादळ उठवले. अशी घटना अपवादात्मक ठरवून बाजूला ठेवायची, की त्या निमित्ताने प्रचलित सामाजिक आणि नैतिक मूल्ये पुन्हा तपासावयाची असा प्रश्न पुनःपुन्हा पुढे येतो.

आधुनिक वैद्यकीय उपचारपद्धतीवर अनेक वेळा टीकेची झोड उठते. त्याचे काही निश्चित फायदे मान्य करूनसुद्धा अतिऔषधे, सतत जीवनसत्त्वांचे सेवन, अनावश्यक शस्त्रक्रिया असाही त्याचा भाग आहे. जीवनमान वाढले परंतु अधुत्व, पंगुत्व, परावलंबित्व असे परिणाम त्या बदल्यात काही प्रसंगी पत्करावे लागतात. शेवटी मानवी दुःख, वेदना कमी करणे, व्याधी बऱ्या करणे या उद्दिष्टांपासून आधुनिक वैद्यक दूर चालल्याचे अनेक विचारवंतांना वाटते. उदा, इलिचने मेडिकल नेमिसिस या पुस्तकात वैद्यकीय संशोधनावर कोरडे ओढले आहेत. महत्त्वाचा मुद्दा असा की, नव्या व्याधी जडून निकृष्ट दर्जाचे आयुष्य जगावे लागते. कर्करोगासारख्या रोगावरील संशोधनात प्रगती आहे. तरीसुद्धा अधिकाधिक लोक त्याला बळी पडतात आणि अत्यंत खर्चिक, वेदनायुक्त आयुष्य थोडे अधिक लांबवणे यापलीकडे काही हाती लागत नाही. विकलांग अवस्थेत वाट बघावी लागते. मानवी जीवनाची प्रतिष्ठा तशा जगण्यात हरवते.

वृद्धत्वात आयुष्याची फरफट होते. वृद्धांना जगणे अनेकदा नीरस, एकाकी, कंटाळवाणे वाटू लागते. मृत्यूसारखा दुसरा सुहृद नाही. यायचे आहेच, तर मृत्यो, लवकर ये अशी आळवणी ते करतात. पण समाजाला हे पटणार का याची त्यांना शंका वाटत असते.

असाध्य रोग व दीर्घ कंटाळवाणे वार्धक्य, जीवनात यापुढे अधिक चांगली अवस्था असणार नाही याची खात्री वाटते त्या वेळी मृत्यूला जवळ करावेसे वाटले तर समाजाची भूमिका काय असावी? 'मरण' हा विषय बहुधा वाळीत टाकलेला असतो. लोकांच्या भावना त्यात गुंतलेल्या असतात. या विषयावर लोक हळवे बनतात. पण अलीकडे स्वेच्छामरणाची कल्पना मान्य व्हावी यासाठी झटणारे लोक आढळतात. जीवन जेवढे नैसर्गिक, तेवढेच नैसर्गिक मरण. मरण ही जीवनाची अंतिम अवस्था. जीवनाचा विचार त्याच्या लांबीवरून न करता मानवी मूल्यांच्या दर्जावरून व्हावा असे बोलले जाते. स्वच्छ जाणीव, विचारशक्ती व निर्णयशक्ती यांवरून जीवनाचा दर्जा ठरवायचा. जेव्हा या शक्ती लोप पावतात तेव्हा ते जगणे मानवाचे जगणे नव्हे.

धार्मिक परंपरेत काही विभूतींनी जीवनातील इष्टे साध्य झाल्यावर आत्मयज्ञ केल्याची उदाहरणे आहेत.





हिंदू, बौद्ध, जैन या धर्मांत तसे उल्लेख येतातच. आत्महत्या आणि आत्मयज्ञ यांतील नेमका भेद कसा करावा, तो सर्वसाधारण समाजाने कसा मान्य करावा हे प्रश्न तपासावे लागतीलच. या अनुषंगाने कायदा करता येईल का, हा तर आणखीच क्लिष्ट प्रश्न आहे. आत्मयज्ञाचा अधिकार मानल्याने त्यातून काही गैर-प्रवृत्ती वाढीसही लागतील. त्यांचे नियंत्रण कसे करावे वगैरे समस्यांना तोंड द्यावे लागेल. व्यक्तिगत विवेकनिष्ठ नैतिकता ही वरच्या दर्जाची आहे. रूढिनिष्ठ नैतिकतेपेक्षा ती अलग असेल. परंतु सामाजिक आणि नैतिक मूल्ये कालाबाधित नसतात. सामाजिक संबंध, स्त्री–पुरुष अधिकार, वैवाहिक संस्था यांमध्ये बदल होत गेले. तसे बदल अपरिहार्य असतात. त्या बदलांची प्रवर्तक व्यक्तिगत विवेकाधिष्ठित नीतिमत्ता असते. मृत्यूच्या बाबतीतील स्वयंनिर्णयाच्या अधिकाराचे नेतृत्वसुद्धा अशी नीतिमत्ता करू शकेल. आधुनिक वैद्यकालासुद्धा जीवन मरणाच्या व्याख्या नव्याने कराव्या असे वाटते. हृदयाचे स्पंदन ही मानवाच्या जीवनाची खूण न ठरवता मेंदूचे कार्य अशी ठरवावी असा विचार काही प्रसंगांतून पुढे मांडला गेला आहे. भोवतालच्या आणि अंतस्थ घडामोडींची जाणीव जिथे नष्ट पावते, ती पुन्हा सुधारण्याची शक्यता दुरावते तेव्हा व्यक्तित्वाचा लोप होतो व तीच मरणावस्था. म्हणून एखाद्याने जर शरीर–मनाचे स्वास्थ्य असताना असा निर्णय घेतला की, दुर्दैवाने आजारात, अपघातात किंवा वार्धक्यात ती जाणीव हरवण्याची वेळ आली तर जीवनाशी तडजोड करायची नाही; तर अशा स्थितीत समाजाने सहानुभूतिपूर्ण राहावे.



साभार पोच

* **गंगाधर गाडगीळ : वाङ्मयसूची** – प्रा. डॉ. सुधा जोशी; मुंबई विद्यापीठ, मराठी विभाग आणि श्रीविद्या प्रकाशन; २५० शनिवार पेठ, पुणे– ३०; १९८७ पृ. ४७; किं. २० रुपये.
* **रत्नाकर साहित्यसूची** (१९२६–१९३३) – सौ. शुभांगी वाड; मुंबई विद्यापीठ, मराठी विभाग आणि श्रीविद्या प्रकाशन, पुणे–४११०३०; १९८७; पृ. १३८; किं. ५० रुपये.
* **मराठी नियतकालिकांचा वाङ्मयीन अभ्यास**– संपा. व. दि. कुलकर्णी: मुंबई विद्यापीठ, मराठी विभाग आणि श्रीविद्या प्रकाशन, पुणे– ४११ ०३०; १९८७; पृ. १३६; किं. ६० रुपये.
* **शेती व पाणी** – अण्णासाहेब शिंदे; श्रीविद्या प्रकाशन; २५० शनिवार पेठ, पुणे– ४११०३०; १९८७; पृ. १६६; किं. ५० रुपये.
* **गोठलेल्या वाटा** – शोभा चित्रे; श्रीविद्या प्रकाशन; २५० शनिवार पेठ, पुणे ३०; १९८७; पृ. १७२; किं. ५० रुपये.
* **साहित्य : अध्यापन आणि प्रकार** (प्रा. वा. ल. कुलकर्णी गौरव ग्रंथ) – संपादक : श्री. पु. भागवत, सुधीर रसाळ, मंगेश पाडगावकर, शिल्पा तेंडुलकर, अंजली कीर्तने; पॉप्युलर प्रकाशन, मुंबई ४०० ०३४ आणि मौज प्रकाशन गृह, मुंबई ४००००४; १९८७; पृ. ३२+३७१; किं. १०० रुपये.

अनुक्रमणिका





अक्षरवेध

जोतीबा फुले : कार्य व वाङ्मय यांचे सत्यस्वरूप दर्शन– चि. ग. ओक; प्रकाशक : श्री. शं. रा. दाते, काळ मुद्रणालय, पुणे–३०; पृ. ५५, मूल्य रु. ६.

कोणत्याही थोर व प्रसिद्ध असामान्य माणसाकडे हसक्षीरन्यायाने व मक्षिकान्यायानेदेखील पाहता येते. कीर्तिवंत जोतीबा यांच्यातील उत्कट व भव्य-देखील निवडून स्वीकारता येते. पण श्री ओक यांनी "जोतीबा फुले : कार्य व वाङ्मय' यातील पडती बाजू एकत्र करून ही पुस्तिका साकारली आहे. असा प्रयत्न पूर्वीपासून होत आला व पुढेही होईल; याचे कारण अवसर बराच भेटू शकतो व विरोधक फायदा घेऊ शकतात.

प्रारंभी श्री. शं. रा. दाते यांची प्रस्तावना आहे. सत्प्रवृत्त, लोकसेवाभाव व सार्वजनिक कार्याची आवड जोतीबात होती हे श्री. दाते मान्य करतात. ख्रिस्ती धर्म व पाश्चात्त्य ग्रंथ. व मिशनऱ्यांकडून प्रेरणा यांमुळे खुद्द लेखक व प्रस्तावनाकार यांची मने जोतीबाविषयी विटली आहेत. राममोहन–केशवचंद्र सेन व दादोबा पांडुरंग वगैरेंची उपेक्षा याच कारणामुळे होत आली आहे. तरी श्री. गं. बा. सरदार यांच्या 'म फुले व्यक्तित्व आणि विचार' या पुस्तकाच्या आधारे श्री. दाते यांनी फुल्यांची प्रारंभी थोडक्यात ओळख करून घेतली आहे पाश्चात्त्य ग्रंथ व मिशनरी यांचा दीर्घ सहवास होऊनही जोतीबांनी प्रत्यक्ष ख्रिस्ती धर्म स्वीकारला नाही; हे दाते पूर्ण मान्य करतात (पृ. तीन). हिंदुधर्मात राहूनच समाजकल्याणपर कार्ये करावयाची हा निर्णय परमविचारांती जोतीबा व त्यांच्या मित्रांनी घेतला. येथेच त्यांचा स्वधर्माभिमान आढळून येतो कारण या सर्वांना बायबलातही दोष, चमत्कार व उणीवा दिसल्या सत्यशोधक समाजाच्या संस्थापनेमुळे ब्राह्मणविरोध व द्वेष वाढला होता तरी, "हिंदू समाजाचे धर्मांतर घडवून आणण्याचा मिशनऱ्यांचा जो हेतू होता तो तसा साध्य झाला नाही" हेही श्री. दाते मान्य करतात (पृ. पाच).

या पुस्तकात एकूण १५ प्रकरणे आहेत व जोतीबांच्या समग्र उपलब्ध वाङ्मयातील जी विधाने चुकली ती क्रमवार निवडून त्यांवर विवरण (हिंदुत्व-वादी दृष्टिकोणातून) केले आहे. पुस्तक खण्डणार्थ केले आहे. म्हणून हे एकांगी होणे अटळ आहे.

"जोतीबांचे शिक्षण शालान्त परीक्षेपलीकडे त्या काळात गेले नव्हते त्यामुळे त्यांच्यावर विद्वत्तेचा आरोप कोणासही करता येणार नाही, हे श्री. लक्ष्मणशास्त्री जोशी यांचे मत श्रीमान ओक यांनी शेवटास ४२ पानावर मान्य केले आहे. यामुळे ऐतिहासिक सत्ये, व्युत्पत्त्या वगैरेंना जबाबदार पांडित्याचा कस लावण्याचा खटाटोप व्यर्थ ठरतो. तथापि ब्राह्मणांवरील आरोपांचे निराकरण व्हावे या उद्देशाने श्री. ओक यांनी हा दीर्घ व वेचक प्रयत्न केला आहे.

येथे अक्षरवेध घेताना ज्या ज्या बाबतीत जोतीबांची अनेक विधाने चुकली असतील ती बरोबरच आहेत असा प्रयत्न बिलकूल करण्याचे कारण नाही. हंसक्षीरन्याय वापरून जोतीबात जे उत्कट व भव्य आहे, तेवढेदेखील सग्रहित करण्याचा प्रयत्न करता येणे पूर्ण शक्य आहे. व असा प्रयत्न करूनही एक विधायक व रचनात्मक विचारांचे स्वतंत्र पुस्तक होऊ शकेल.

या श्री. ओकमहाशयांच्या पुस्तकाच्या उत्तरार्धात 'देवदेवता आणि पूज्य व्यक्ती यांना वाहिलेल्या लाखोल्या', 'ब्राह्मणांना लावलेली विशेषणे', 'जोतिरावांचा इंग्रजधार्जिणेपणा', 'अश्लील भाषा–शब्दकोटचा' वगैरेंचा संग्रह केला आहे. जोतीबांच्या विध्वंसक : प्रभजक विचारांना जास्त अनुसरून त्यांच्यानंतरची ब्राह्मणेतर चळवळ होऊन गेली हे खरे. पण आता शिक्षणप्रसार झाल्यानंतर स्वोद्धारार्थ दलितांसह सर्व ब्राह्मणेतरांना आत्म-




परीक्षणाची गरज आहे. जोतीबांची विधाने तपासली पाहिजेत. एवढे मात्र खरे.

पृ. ४२ वर "पण मिशनऱ्यांना ते नको होते." असे विधान आहे. जोतीरावांचा ज्ञानोदयात मृत्युलेख आहे. त्यात म्हटले आहे की, ख्रिस्तचरणी त्यांना आम्हास आणता आले नाही. मिशनऱ्यांचा पराभव झाला व म. गांधींचे नेतृत्व लाभताच बहुतेक सत्यशोधक ब्राह्मणेतरांनी इंग्रजविरोधी लढ्यात अग्रेसरपणे भाग घेतला. जोतीबांचे शब्दप्रामाण्य पुढे वेळोवेळी मानले गेले नाही. व ते असतानाही, त्यांचे जेवढे पटले व लोकोपयोगी होते तेवढेच घेऊन, त्यांच्या मित्रांनी त्यांच्यापासून वेगळे होऊन स्वातंत्र्य चळवळी व संस्था स्थापल्या. केवळ ब्राह्मणविरोध व द्वेष ज्यांना पटत नव्हता, अशी विचारी अनुयायी मंडळीदेखील पुष्कळ झाली. भिक्षुकी हे जे कसब धंदा-व्यवसाय आहे त्यावर जोतीबांचा रोख होता. व मनुस्मृती वगैरे ग्रंथांत जी विषमता आहे ती फुले (व आंबेडकर) यांना नको होती. निरक्षरता निवारण हा मोठ्यातला मोठा मुद्दा होता; ह्याप्रमाणे पुढे कार्य झालेदेखील.

जोतीबांच्या खंडणार्थ श्री. ओक यांनी तर्कतीर्थांचे काही थोडके एकदोन उतारे घेतले आहेत (उदा. पृ. ४६); पण श्री. तर्कतीर्थांचे मण्डनार्थ केलेले अनेक ठिकाणचे विवेचन सदर पुस्तकाच्या लेखकांनी अभ्यासिले नाही.

जोतीबांचे सर्वच संशोधन (व्युत्पत्त्या व इतिहासासंबंधी) सर्वथैव अप्रमाण ठरले नाही. महर्षि शिंदे, डॉ. आंबेडकर व भास्करराव जाधव यांसारख्यांनी त्यातून बोध घेऊन सामाजिक व धार्मिक मीमांसा व समीक्षा प्रकट केल्या आहेत.

पृ. ४३ वर जोतीबांचा प्रथम मुसलमान व नंतर ख्रिस्ती मिशनरी व त्यांच्या शाळा यांच्याशी जो संबंध आला, त्याचा उतारा घेतला आहे. अशा प्रकारचे संबंध जोतीरावांनी आत्मोद्गार इतरत्रदेखील काढून प्रकट केले आहेत. त्यांनी त्यांचा आत्मचरित्रपर हा भाग दडविला नाही. " Paint me as I am " या न्यायाने कोणाही सत्यप्रिय संशोधकाने तो वगळू नये. अश्लील हे श्लील आहे, असेही आता म्हणता येणार नाही. पण एवढा कडवेपणा त्यांच्यात का आला होता ? त्या वेळच्या व आधीच्या पुण्यात दलितांसह सर्व ब्राह्मणेतरांना सामाजिक अन्यायाचे चटके बसले होते. जेधे यांनी पुतळ्याचा ठराव आणल्यावर पुढे जोतीराव ज्ञात होऊ लागले. तत्पूर्वी त्यांचे नाव व समग्र ग्रंथ त्या चळवळीतील सर्वच्या सर्व लोकांना ठाऊकी नव्हते. त्यांना दिलेली महात्मा पदवी श्री. ओकांनी त्यांच्या प्रस्तावनेत निंदिली आहे. पण त्यांचा 'महात्मा' असा उल्लेख न करताही त्यांच्या पश्चात जेध्यांच्या अगोदर चळवळ वाढविली. बलुतेदार समाजातून जे लेखक व प्रवक्ते पुढे आले त्यांनी क्षत्रिय राजेरजवाडे-सरदार वगैरेदेखील तळागाळातील लोकांवर अन्याय करतात, असा निर्भिड आवाज उठविलेला आढळतो. जोतीबांच्या स्फूर्तीतून पुढे निर्माण झालेल्या दलित साहित्यात हे वाचावयास मिळते. सांगण्याचा मुद्दा हा की, फक्त जोतीबांनाच घेऊन व धरून सर्वच विचार-आचार पुढे झाला नाही.

जोतीबात गोरी नोकरशाही व इंग्रज सरकारवर आवेशयुक्त व निर्भीड टीका आहे. १८५७ च्या बंडात जोतीबांचा गोऱ्या अधिकाऱ्यांना व मिशनऱ्यांना संशय आला व त्यांच्या घराची झडतीदेखील झाली. यासंबंधीची साधने आता उपलब्ध आहेत. पण एकच 'डार्क' बाजू वाचकांपुढे ठेवण्याचा उद्देश बाळगून लेखकाने तोच पुरा करण्यात यश संपादिले आहे हेच खरे. सार्वजनिक सत्यधर्म पुस्तकात सत्यवर्तनासंबंधी जे ३३ नियम आहेत त्यांना व गुलामगिरी पुस्तकाला जी इंग्रजी प्रस्तावना आहे तिला श्री. ओक यांनी स्पर्शदेखील केला नाही. खंडणार्थ जे विचार निवडले आहेत, त्यांव्यतिरिक्त जे वाङ्मय आहे, ते लेखकाला मंजूर वाटते काय ? शिवाजीचा पोवाडा वगैरे काव्यात सौंदर्यस्थळे अजिबात नाहीत काय ? जोतीबारावांबद्दल आज जो चोहोंकडे आदर दिसतो, तो नाहीसा करण्याच्या उद्देशाने हे पुस्तक पानोपानी प्रयत्न करीत आहे. श्री. ओक (जन्म १९०२) यांचा अल्पपरिचय शेवटी जोडला आहे. हे आर्य समाजाचे मंत्री होते. यांनी तात्त्विक दृष्ट्या विवेक केला असता तर जोतीबा व त्यांचा सत्यसमाज व दयानंदांचा आर्यसमाज यांतील कित्येक साम्येदेखील दिसली असती. पृ. ५५ वर स्त्रीशिक्षणाच्या शाळा काढण्यात ब्राह्मणांचा पुढाकार होता,

पण यातील पुष्कळ सुधारणावादी परमहंससभेचे सभासद होते. जोतीरावांनी या शाळांचा संबंध जोडल्यावर या सुशिक्षित सभासदांनाही स्त्रीशूद्रातिशूद्रांच्या शाळा पुढे चालविता आल्या नाहीत. जोतीवांचे "सत्यस्वरूपदर्शन" देण्यासाठी हे पुस्तक योजिले आहे. पण 'सत्यस्वरूपे' जी निवडली आहेत ती श्री. ओक यांनी "असत्यस्वरूपे" म्हणूनच निवडली आहेत. ह्या असत्यस्वरूपांपैकी काही असत्यातदेखील थोडेतरी सत्य आहे, हे सांगता येणे अशक्य नाही. मुसलमानी व ख्रिस्तीधर्म हिंदू धर्मावर कोणत्या सामर्थ्यामुळे आक्रमण करतो व मिशनरी लोक लोकसेवातत्पर असतात, हिंदू धर्मातील भिक्षूकशाही हिंदू धर्माच्या प्रचाराच्या व निदान संरक्षणाच्या बाबतींत कुचकामी आहे, यामुळे हिंदू धर्माची पिछेहाट होत आली आहे, हा विचार जोतीबात आहे. धर्मांतर न करता ख्रिस्ती मिशनरी जी समाजसेवापर कार्ये करतात ती हिंदू धर्मात राहुनच करावयाची याच उद्देशाने जोतीबांनी सत्यशोधक समाज चालू केला. हिंदुत्ववादी श्री. दाते व श्री. ओक यांना हा विचार– जो अभिप्रेत आहे तो दिसलाच नाही, हे दुर्दैव होय! प्रत्यक्ष जोतीबांची पुस्तके, सत्यसमाज व त्याची पुढील चळवळ यांमुळे ख्रिस्ती मिशनऱ्यांचा काहीच फायदा झाला नाही. वस्तुस्थिती व परिणाम पाहिल्यानंतर जोतीबांच्या लेखनातील चुकांना कितपत मूल्य द्यावयाचे हे सारासार विचारांती ठरविले पाहिजे. सर्वसामान्य जनता (दलितांसह) यांनी आता व यापुढे तरी विधायक बाजू महत्त्वाची गणावी.

या पुस्तकाचा उपसंहार वाचनीय आहे. पण एकूण सर्वच्या सर्व ब्राह्मण समाजाला फक्त दोषच देण्याची जुनी प्रथा नाहीशी झाली पाहिजे. ब्राह्मणांचे वास्तविक महत्त्व व ऐतिहासिक कार्य नाकारण्यासारखे नाही. विवेकानंदांनी प्रसन्न भाषेत सनातनी भिक्षूकशाहीवर घणाघात घातले आहेत, पण विवेकपूर्व ब्राह्मणांचे देशावरील ऋणही मान्य केले आहे. यानुसार ब्राह्मणांचे गुण सर्व ब्राह्मणेतरांनी आत्मसात केल्यास फायदाच होईल. देशाभिमानाने प्रेरित होऊन ब्राह्मण समाज इंग्रजविरोधी चळवळी करू लागला, म्हणून त्याने जोतीबांना हाताशी धरले असा विचार श्री. ओक यांनी उत्कटतेने मांडला आहे. पण तो इंग्रज गेला. मिशनऱ्यांचा प्रभाव होता तेवढा हल्ली नाही. आता काळ नवा आहे व प्रश्न नवे आहेत. सत्यशोधक चळवळ १९३० सालीच इतिहासजमा झाली. श्री. ओक यांनी १९४८ च्या जाळपोळीचा संबंध जोडला आहे (पृ. ४३). या पुस्तकातील साराच विषय वादग्रस्त होता व आहे.

निबंधमालेच्या जोतीरावांवरील हल्ल्यानंतर हे पुस्तक म्हणजे दुसरा मोठा हल्ला आहे. प्रस्तुत लेखकाने ह्या श्री. ओकांच्या पुस्तकाचा परामर्श घ्यावा, अशी पत्रद्वारे त्यांनी विनंती केली. जोतीबांचे अक्षर अन् अक्षर खरे मानणारा मी बिलकूल नाही. खुद्द जोतीबांना शब्दप्रामाण्य मान्य नव्हते. गुणलेशाचा स्वीकार करावा अशी त्यांची अपेक्षा होती.

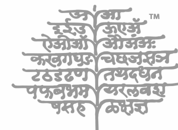
"परकीय सत्तेच्या केवळ धार्जिण्या अशा माणसाचा समाजात 'थोर सामाजिक सुधारणेचा नेता' म्हणून गौरव होत राहावा हे सामाजिक विकृतीचेच निदर्शक आहे (पृ ५५ पहा)." या वाक्याने श्री. ओकांनी पुस्तकाचा शेवट केला आहे. प्रास्ताविकात "अनेक सामाजिक कार्यकर्ते जोतीरावांवर प्रवचने करीत असतात, ते त्यांच्या कार्याची विशेष प्रशंसा करतात व त्यापासून स्फूर्ती घेतात" (पृ. एक). श्री. ओकांची ही व्यथा आहे. जोतीरावांच्या संबंधाने बहुजन व दलित यांच्यामध्ये जो साधार व कृतज्ञतापूर्ण आदर वसत आहे, तो नाहीसा होणे शक्य आहे काय? खुद्द हिंदुत्ववादी सावरकर, म. गांधी, एम्. एन्. रॉय, साहित्यसम्राट केळकर वगैरे अनेक नामवंतांत जोतीबांची प्रशंसा आहे.

जोतीराव म्हणजे चुकून प्राप्त होणारे पराक्रमी पुरुष होते. त्यांना मर्यादा पडल्या. श्री. ओक वाङ्मयविशारद आहेत. त्या काळात जोतीरावांना जे शिक्षण मिळणे शक्य होते ते त्यांनी घेतले व मिळाली ती पाश्चात्त्य ग्रंथकारांची संशोधनीय पुस्तके त्यांनी अभ्यासली. श्री. ओक यांनी काही मर्यादा दाखविल्या आहेत. उदा , छ. प्रतापसिंहांना पेशव्यांनी अजिमताऱ्यावर नजरकैदेत ठेवले. याबद्दल दोन-तीन ठिकाणी जोतीबा पेशव्यांच्या ह्या कृत्याचा निषेध व्यक्त करतात. पण इंग्रजांनी प्रतापसिंहास अन्यायाने पदच्युत केले, ही घटना श्री. ओक लिहितात त्याप्रमाणे जोतीबांच्या जाणत्यापणी झाली

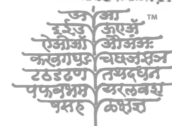
नाही. जोतीराव हे सन १८३९ साली केवळ बारा-तेरा वर्षांचे होते (पृ. ४४ पाहा). तरीपण १८५७ च्या बंडात व आगेमागे इंग्रजांनी जे अन्याय केले, बंडात अमानुषता दाखविली याबद्दलचा निषेध जोतीरावात नाही. श्री. ओकांचे हे प्रतिपादन खरे वाटते. सातारचे राज्य १८४८ साली खालसा करण्यात आले. त्या वेळी १८३९ साली पदच्युत झालेल्या प्रतापसिंह महाराजांचे बंधू हे गादीवर होते. श्री. ओकांच्या माहितीतदेखील असे दोष आढळू शकतात. अव्वल इंग्रजीतील सर्वच धर्मसुधारकांना राज्यकर्त्या इंग्रजांविषयी असंतोष निर्माण करण्याची गरज वाटली नाही.

हिंदुत्वाच्या पायावर हिंदुधर्मातील आचार-विचारांची सुधारणा करावी हा उद्देश राममोहन ते जोतीबा फुलेअखेरपर्यंतच्या धर्मसुधारकांचा होता. श्री. दाते यांनी त्यांच्या प्रस्तावनेच्या शेवटी त्यांना व श्री. ओक यांनाही परमप्रिय असा हा महत्त्वाचा मुद्दा मांडला आहे (पृ. सात). ह्या दृष्टिकोणातून कार्य करणारांत दयानंद, रानडे, विठ्ठल रामजी यांचा नामनिर्देश केला आहे. पण हे राममोहन यांच्याच परंपरेतील ठरतात. ब्राह्मोसमाज-आर्यसमाज-सत्यशोधकसमाज व प्रार्थनासमाज यांची 'नाळ व काळ' एकच होती. तत्त्वांतही साम्ये आहेत. लाला लजपतराय, बिपीनचंद्रपाल, देशबंधू दास यांच्या बरोबरीची (तोडीची) माणसे सत्य-शोधक समाजात झाली नाहीत. राजाराममोहन-राय यांना एकाचढीत एक अशा मोठमोठ्या अनुया-यांची मालिका पुढे भेटली. जोतीबांना एवढी दीर्घ परंपरा मिळाली नाही हे श्री. ओकांचे विधान (पान ४७) मान्य करून, असे म्हणता येते की, विठ्ठल रामजी व डॉ. आंबेडकर यांनी जोतीरावांचे गुरुत्व मान्य केले आहे. हल्ली परत धर्मांधता वाढत आहे. अशा बिकट काळात जोतीरावांच्याहीपेक्षा श्रेष्ठ नेते व विद्वान प्राप्त होण्याची नवी गरज आहे. शेवटी, श्री. ओकांनी अभ्यासास व संशोधनास स्फूर्ती देणारे पुस्तक श्रमाने साकार केले. या संबंधाने सहानुभूती दर्शवून असे म्हणावेसे वाटते की, जोतीरावांची 'ज्योत' विझणार नाही.










नवभारत
७५
अमृतमहोत्सवी
वर्ष

सार-संकलन

अमेरिका आणि पाकिस्तान यांच्यातील लष्करी नाते

अमेरिका आणि पाकिस्तान यांच्यामध्ये कोणत्या प्रकारचे लष्करी नाते प्रस्थापित झाले आहे ?

ह्या संबंधात जी नवीन माहिती अलीकडे उजेडात आली आहे तिचा सारांश असा :

अमेरिकेच्या 'पी३' (P3) ह्या टेहळणी करणाऱ्या विमानांना पाकिस्तानमधील तळांचा उपयोग करण्याची सवलत देण्यात आली आहे. पी३ विमाने पाणबुड्यांवर हल्ला करणे आणि समुद्रावर टेहळणी करणे ह्या कामांसाठी मुख्यतः वापरण्यात येतात. कराचीजवळील मौरीपुर येथे असलेल्या विमानतळाचा ह्यासाठी प्रामुख्याने उपयोग करण्यात येतो.

अमेरिकन सैन्याच्या 'त्वरित स्वारी करणाऱ्या विभागा'ला (रॅपिड डिप्लॉयमेन्ट फोर्स) मध्यपूर्वेतील आखाती देशांत पाठविण्यासाठी पाकिस्तान हे सोयीचे ठाणे आहे. दीगो गार्सिया ह्या बेटातून हे सैन्य आखाती देशांत पाठवायला जेवढा वेळ लागेल त्यापेक्षा पाकिस्तानातून ते पाठवायला कितीतरी कमी वेळ लागेल. शिवाय पाकिस्तानचे सैन्य स्वतःच अमेरिकेच्या वतीने आखाती देशांत लढू शकेल. त्यासाठी प्रत्यक्ष अमेरिकन सैन्य तेथे नेण्याचे कारण पडणार नाही.

मकरन किनाऱ्यावरील ग्वादर ह्या बंदरावर रेडार आणि इतर अत्याधुनिक उपकरणे असलेला तळ उभारण्याचे काम सध्या चालू आहे. ह्या बंदराचे तोंड इराणी आखाताकडे आहे. इराणला लागून असलेल्या बलुचिस्तानच्या भागात ३२ विमानतळ बांधण्यात येत आहेत. क्वेट्टा शहरापासून नैऋत्येला १५० मैल असलेल्या छगन विभागात १०,००० फूट धावपट्टी असलेला एक विमानतळ बांधला जात आहे. म्हणजे अत्याधुनिक लष्करी विमानांना वापरता येईल ह्या स्वरूपाचा हा विमानतळ आहे.

मध्यपूर्व आणि आफ्रिका या प्रदेशांतील २२ राज्यांत पाकिस्तानची लष्करी मंडळे (मिलिटरी मिशन) आहेत. 'तिसऱ्या जगातील' इतर कोणत्याही देशांपेक्षा पाकिस्तान 'लष्करी मनुष्यबळा'-ची अधिक निर्यात करते. उदा., लिबियन वायुदलासाठी पाकिस्तानने जे वैमानिक पाठविले त्यांच्याबदली लिबियाने पाकिस्तानला २० कोटी डॉलर्स शस्त्रखरेदीसाठी १९७५–७६ मध्ये दिले. अबु धाबीने पाकिस्तानी वैमानिकांच्या ह्याच स्वरूपाच्या सेवेच्या मोबदल्यात पाकिस्तानला ३३ कोटी डॉलर्स एवढी रक्कम ३२ मिराज-V लढाऊ विमाने (फायटर्स) विकत घेण्यासाठी दिली, तर सौदी अरेबियाने ४० F–१६ विमानांच्या खरेदीसाठी ८० कोटी डॉलर्स दिले. आज ४० ते ५० हजार पाकिस्तानी लष्करी अधिकारी आणि जवान इतर देशांत सेवा करीत आहेत.

अमेरिकन नौदलाच्या बोटी अरबी समुद्रात टेहळणी करण्याच्या कामगिरीवर जेव्हा असतात तेव्हा त्यांच्या समवेत पाकिस्तानी नौदलातील बोटीही असतात. पाकिस्तानच्या आरमारी बोटीतून अमेरिकन बोटींना पुरवठा करण्यात येतो. हा पुरवठा मुख्यतः कराची येथून होतो. जानेवारी १९८५ मध्ये अॅडमिरल जेम्स वॉटकिन्स ह्यांनी जेव्हा पाकिस्तानला भेट दिली, तेव्हा पाकिस्तानी आरमाराला मजबूत करणे हे केवळ पाकिस्तानच्या सुरक्षिततेच्या दृष्टीने आवश्यक आहे असे नव्हे, तर प्रादेशिक सुरक्षितता दृढ करण्यासाठीही आवश्यक आहे असे विधान त्यांनी केले.

१९८३–८८ ह्या पाकिस्तानच्या ६व्या पंचवार्षिक योजनेच्या कालखंडातील १९८३ ह्या एका वर्षी बलुचिस्तानवर ४७० कोटी रुपये खर्च करण्यात आले. ह्यातून २,२०० कि.मी. लांबीचे रस्ते बांधण्यात आले आणि सबंध मकरन किनाऱ्याचे विद्युतीकरण करण्यात आले.

अनुक्रमणिका





अमेरिकेच्या हिंदी सागरासाठी असलेल्या नौदल-विभागातील जहाजे आता नियमितपणे कराचीला भेट देतात.

ह्या संबंधाचे फलित म्हणून अमेरिकेकडून पाकिस्तानला AWACS[१] मिळतील– प्रारंभी ही उसनी देण्यात येतील आणि नंतर ती पाकिस्तानला विकण्यात येतील.

पाकिस्तानला बरेच M–1 रणगाडे मिळतील. अमेरिकन शस्त्रसंभारातील हे अद्ययावत रणगाडे आहेत.

पाकिस्तानला आणखी ८० F–१६ विमाने मिळतील आणि एक विमानवाहू जहाज मिळेल.

पाकिस्तानने ' स्क्रू-ड्रायव्हरला आणखी दोन पिळे दिले'की ' इस्लामी ' अणुबाँब तयार होईल हे आता सर्वमान्य आहे.

पण एवढेच आहे असे नव्हे. अमेरिका–पाकिस्तान यांच्यामधील लष्करी संबंधाचे स्वरूप पुरतेपणे ध्यानात घेण्यासाठी पाकिस्तानला देणगी म्हणून किंवा कर्जाच्या स्वरूपात अमेरिकेकडून जे साहाय्य मिळते तेही लक्षात घेतले पाहिजे. १९८० साली अफगाणिस्तानमध्ये रशियाने हस्तक्षेप केल्यावर राष्ट्राध्यक्ष कार्टर यांनी पाकिस्तानला ३० कोटी डॉलर्सची रक्कम साहाय्य म्हणून देऊ केली होती; ती झिया ह्यांनी 'पीनट्'स म्हणून–शेंगदाणे म्हणून–नाकारली. १९८१ साली साहाय्य म्हणून जे ३२० कोटी डॉलर्स देण्यात आले ते पाकिस्तानने स्वीकारले. ह्यातील निम्मी रक्कम ' लष्करी साहाय्य ' म्हणून आहे आणि निम्मी आर्थिक साहाय्यासाठी आहे. १९८७ ते ९२ या कालावधीत पाकिस्तानला ४०२ कोटी डॉलर्स एवढे साहाय्य मिळणार आहे आणि त्यातील १७४ कोटी डॉलर्स लष्करी साहाय्यासाठी असणार आहेत.

ह्या भरघोस मदतीचे रहस्य काय आहे ? एक तर इराणमधील शहा यांची राजवट नष्ट झाल्यानंतर मध्यपूर्वेमधील स्वतःच्या आणि आपल्या दोस्तांच्या हितसंबंधांचे रक्षण करण्यासाठी अमेरिकेला पाकिस्तानचे सहकार्य अत्यावश्यक आहे. शहा राजवटीने अमेरिकेला इराणमध्ये लष्करी तळ उपलब्ध करून दिले होते. ही सोय खोमिनी यांची राजवट प्रस्थापित झाल्यावर नाहीशी झाली. तेव्हा पर्यायी व्यवस्था करणे अमेरिकेला भाग होते. बलुचिस्तानचा जो किनारा आहे तो या दृष्टीने अत्यंत उपयुक्त आहे. केनया आणि सोमालिया ते अफगाणिस्तान आणि पाकिस्तान ह्या भूपट्टयांत असलेल्या १९ देशांतील आपल्या हितसंबंधांचे रक्षण करण्यासाठी जी संरक्षण-व्यवस्था अमेरिकेने संघटित केली आहे, ती १९८९ मध्ये पूर्णपणे सज्ज होईल असा अंदाज आहे. ह्या भूभागांत जर आणीबाणी निर्माण झाली आणि अमेरिकेला हस्तक्षेप करावा लागला तर एका वेळी ४॥ लक्ष सैनिक युद्ध-परिस्थितीत, आवश्यक त्या स्थळी, सर्व युद्धसामग्रीनिशी उतरविता येतील एवढी या संरक्षणव्यवस्थेची क्षमता असेल. बलुचिस्तानचा किनारा सर्व सोयींनिशी सुसज्ज करण्याचे महत्त्व या कारणासाठी आहे.

इराण-इराक युद्ध रेंगाळत आहे. गेल्या जानेवारी-फेब्रुवारीमध्ये इराणी फौजांनी बसरा शहर ताब्यात घेण्यासाठी केलेल्या हल्ल्यात ५० हजार इराणी सैनिक कामी आले. यावरून युद्धाचा निर्णय लवकर लावणे खोमिनी यांच्या दृष्टीने किती महत्त्वाचे आहे हे स्पष्ट होते. बसऱ्यावर कब्जा मिळविण्यासाठी खोमिनी यांनी ' अंतिम हल्ला ' केला आणि त्यात ते यशस्वी झाले तर इराणी आखातातील तेल वाहून नेण्याचा जलमार्ग धोक्यात येईल आणि कुवैत, सौदी अरेबिया आणि अमेरिकेची इतर दोस्त-राज्ये अमेरिकन लष्करी साहाय्याची मागणी करतील. ह्या वेळी बलुचिस्तानचा किनारा लष्करी दृष्टया सुसज्ज असण्याला अमेरिकेच्या दृष्टीने अतिशय महत्त्व राहील.

अफगाणिस्तानातील परिस्थिती हा ह्या व्यूहरचनेला कारणीभूत होणारा दुसरा घटक होय. जे अफगाण शरणार्थी म्हणून पाकिस्तानात आले आहेत त्यांना अमेरिका, सौदी अरेबिया, चीन इ. राज्ये आर्थिक व लष्करी साहाय्य करीत आहेत. उदा., सी. आय. ए. कडून त्यांना दरवर्षी ४८ कोटी

१. Airborne Early Warning and Control System– शत्रूच्या हालचाली टिपून प्रतिकाराच्या सूचना आपल्या सैन्याला त्वरित देणारी विमाने.





डॉलर्सची अत्याधुनिक शस्त्रास्त्रे पुरविण्यात येतात. अफगाणिस्तानमधील बंडाळी चालू ठेवणे हे अमेरिकेच्या हिताचे आहे. कारण, त्यामुळे रशियन सैन्य अफगाणिस्तानमध्ये मोठ्या संख्येने अडकून पडते. ह्या बंडखोरांना लष्करी विजय मिळणे अशक्य आहे हे अमेरिकेला माहीत आहे. परंतु बंडाची परिस्थिती चालू राहिली तर रशियाकडून पाकिस्तानला असलेल्या धोक्याचे निमित्त करून पाकिस्तानला अत्याधुनिक शस्त्रास्त्रे पुरविणे अमेरिकेला सुलभ होते.

अमेरिकेची व्यूहरचना मूलतः भारताच्या विरुद्ध नाही यात शंका नाही. तिचा सर्व रोख मध्यपूर्वेकडे आहे. परंतु ह्या व्यूहरचनेचा भाग म्हणून पाकिस्तानकडे अत्याधुनिक, विध्वंसक शस्त्रांचा ओघ वाहात राहिला आहे. आणि पाकिस्तानच्या राज्यकर्त्यांच्या दृष्टीने भारत हे पहिल्या क्रमांकाचे, किंबहुना एकमेव शत्रुराष्ट्र आहे. तेव्हा अनुकूल परिस्थिती पाहून पाकिस्तान निश्चितपणे भारतावर आक्रमण करील आणि ह्या शस्त्रास्त्रांचा भारताविरुद्ध वापर करील. हे अमेरिकेला माहीत आहे आणि त्याची तिला पर्वा नाही.

झिया यांची राजवट अमेरिकेकडून मिळणाऱ्या लष्करी आणि आर्थिक साहाय्यामुळे सावरली गेली आहे. अमेरिकन मदतीचा ओघ आटला तर पाकिस्तानची अर्थव्यवस्था कोलमडेल. तेव्हा जर अफगाणिस्तानचा प्रश्न सुटला तर पाकिस्तानला मदत चालू ठेवण्यासाठी अमेरिकेला दुसरे निमित्त शोधावे लागेल. ते जुळले नाही तर झियाचा बळी देऊन बेनझीर भुट्टोसारख्या लोकांचा पाठिंबा असलेला नेता सत्तेवर आणावा लागेल. पण अशी 'लोकशाही' राजवट पाकिस्तानमध्ये स्थापन झाली तरी अमेरिकन व्यूहरचनेत पाकिस्तानी सैन्याची जी भूमिका अभिप्रेत आहे तिच्यात फरक पडणार नाही. म्हणजे लोकशाही वरवरची राहील. खरी सत्ता पाकिस्तानी सैन्याच्या आणि त्याचे धनी असलेल्या अमेरिकेच्या हातात राहील. लोकशाहीचा देखावा चालविणाऱ्या राजकीय नेत्यांना ह्या परिस्थितीशी जुळवून घ्यावे लागेल. पाकिस्तानला मिळणाऱ्या ह्या प्रचंड मदतीचा एक परिणाम असा आहे, की पाकिस्तानचे खरे राज्यकर्ते कोण असणार हे अमेरिकन सत्ताधीश जो निर्णय घेतील त्याच्यावर अवलंबून राहते.

अणु-अस्त्रे जगभर पसरू नयेत हे अमेरिकेच्या हिताचे आहे, किंबहुना आज ज्या अणुसत्ता आहेत त्या सर्वांच्या हिताचे आहे यात शंका नाही. म्हणून पाकिस्तानला अण्वस्त्रे बनविण्याला प्रतिबंध करता आला किंवा अण्वस्त्रे बनविण्यापासून पाकिस्तानला परावृत्त करता आले तर ते अमेरिकेला पाहिजेच आहे. पण भारताने अणुस्फोट घडवून आणल्यानंतर आपणही अण्वस्त्रे बनविणार ही ईर्षा पाकिस्तानने स्वाभाविकपणे बाळगली. झिया यांना पाकिस्तानमध्ये जे काही राजकीय पाठबळ आहे त्याचा एक आधार म्हणजे झिया यांच्या नेतृत्वाखाली पाकिस्तानने अणु-अस्त्रांच्या बाबतीत स्वयंपूर्णता गाठण्याचा कार्यक्रम यशस्वी रीतीने पार पाडला ही वस्तुस्थिती होय. पाकिस्तानच्या सहकार्याची अमेरिकेला आज अत्यंत गरज आहे आणि ह्याचा अर्थ असा, की झिया यांची राजवट सध्या तरी स्थिर राहावी याचीही अमेरिकेला गरज आहे. ह्यामुळे अमेरिका पाकिस्तानच्या अणु-कार्यक्रमाला प्रतिबंध करू शकत नाही.

पण पाकिस्तानचा अणु-बाँब हा इस्लामी बाँब आहे. त्याचे पाकिस्तानच्या दृष्टीने खरे लक्ष्य म्हणजे भारत होय. मध्यपूर्वेतील इस्लामी देशांच्या दृष्टीने इस्राइल हे त्याचे योग्य लक्ष्य आहे. लिबिया, सौदी अरेबिया इ. देशांनी पाकिस्तानला अणु-बाँब बनविण्याच्या उपक्रमात जे साहाय्य केले त्याचे हे कारण होय. पण इस्राइलवर अणुहल्ला करायला अमेरिका कधीही संमती देणार नाही. आणि पाकिस्तानने अणु-स्फोट घडवून आणला तर अमेरिका आज पाकिस्तानला जी प्रचंड लष्करी आणि आर्थिक मदत करीत आहे तिचा ओघ चालू ठेवणे अमेरिकेला कठीण जाईल. अमेरिकन लोकमत त्याच्या आड येईल.

एका अर्थाने पाकिस्तानने अणुबाँब बनविला आहेच. पण पाकिस्तान सध्यातरी अणुस्फोट घडवून आणणार नाही. पाकिस्तान अजून अणुसत्ता बनलेली नाही असा आव अमेरिका आणीत राहील आणि मदत चालू राहील. भारताशी युद्ध झाले तर अणुबाँब वापरण्याची धमकी पाकिस्तान देईल आणि भारताला घाबरविण्याचा प्रयत्न करील. पाकिस्तानला भारताचा जो द्वेष आहे त्याची खोलवर रुजलेली अशी ऐतिहासिक पाळेमुळे आहेत. एखादे

राष्ट्र जर समंजसपणे आपला स्वार्थ साधण्याच्या मागे लागले तर त्याची ऐतिहासिक द्वेषवृत्ती क्षीण होत जाते. फ्रान्स आणि जर्मनी हे ऐतिहासिक वैरी आज एकदिलाने एकमेकांशी सहकार्य करून स्वतःची आर्थिक भरभराट करून घेत आहेत. आपल्या अंतर्गत व्यवहारात किंवा परराष्ट्रांशी असलेल्या संबंधांत असा समंजसपणा कोणत्याही इस्लामी देशाने दाखविलेला नाही.

पाकिस्तानला हवे असेल तेव्हा ते अणु-बाँब बनवू शकेल असे झिया यांनीच जाहीर केले आहे. त्यांची या संबंधीची विधाने अशी आहेत : "आण्विक उपकरण (device) तुम्ही शांततामय उद्दिष्टांसाठी वापरू शकता किंवा लष्करी उद्दिष्टांसाठीही वापरू शकता. आण्विक उपकरण बनविण्याची क्षमता आमच्यात नाही असे आम्ही कधीही म्हटलेले नाही. आमचे ते उद्दिष्ट नाही आणि आमची तशी इच्छा नाही असेच आम्ही म्हटले आहे."

पाकिस्तानचा अणु-संशोधनाचा मुख्य कार्यक्रम कहुटा येथे आहे. एका वार्ताहराने जेव्हा कहुटा येथे जाण्याची परवानगी झिया यांच्याकडे मागितली तेव्हा झिया म्हणाले,

" दुर्दैवाने तुम्ही अजून तेथे जाऊ शकत नाही."

" का नाही ? "

" कहुटा येथे काहीच नाही ! "

" मग आम्हाला तेथे जायला कोणती हरकत आहे ? "

" तेथे फक्त साधनसामग्री (facility) आहे पण अणु-बाँब नाही. "

" मग तेथे जाऊन आम्ही हे का पाहू शकत नाही ? "

" एकदा मांजर पोतडीतून बाहेर आले की सर्व विवाद मिटतील. "

" कहुटा ही पोतडी आहे हे आम्हाला माहीत आहे. पण मांजर काय आहे ? "

" मांजर कहुटा येथे आहे. "

" मांजर काय आहे ते सांगा. "

" पाकिस्तानचा शांततामय अणु-कार्यक्रम हे मांजर आहे. "

" मांजर काय आहे ते तुम्ही दाखवून दिले आहे. कहुटा येथे खरोखर काय चालले आहे ह्याच्याविषयी जी अनिश्चितता आहे ते तुमचे मोठे बळ आहे, नाही का ? "

" ही अनिश्चितता काही विशिष्ट कारणांसाठी निर्माण करण्यात आली आहे. एकदा ही अनिश्चितता गेली, की तुम्ही माझ्याशी बोलणारही नाही. "

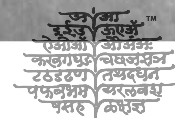
आता अनिश्चितता राहिली आहे ती पाकिस्तानच्या उद्दिष्टांविषयी आहे; पाकिस्तानच्या क्षमतेविषयी नाही.



अनुक्रमणिका









अनुक्रमणिका

Registered No. SAT-3/87

हे मासिक श्री. ग. दीक्षित यांनी दी प्राज्ञ प्रेस, ३१५ गंगापुरी, वाई येथे छापून
मे. पुं. रेगे यांनी प्राज्ञपाठशाळा मंडळ, वाई यांच्याकरिता तेथेच प्रसिद्ध केले.

अनुक्रमणिका